العقل بوصفه شرطا للرواية عند الأصوليين

د. محمد باقر خان خاكواني
جامعة إقبال المفتوحة بإسلام آباد - الباكستان

مقالات

إنّ الفقهاء والأصوليين يسيرون في مجال الحديث على القواعد التي وضعها علماء الأصول، ولا يقلدون فيها المحدثين، وعلى أساس هذه القواعد حددوا كيفيّة الاتصال والانقطاع، ومحل الخبر، وكيفية السماع والضبط والتبليغ، وأقسام الخبر، وأقسام الراوي، و شروط قبول الحديث وردّه، وشروط الراوي، ونحو ذلك مما يتصل بعلوم الحديث[1]، وقد وضّحت هذه القواعد في رسالتي التي قدمتها لنيل شهادة الدكتوراه، وموضوعها (قواعد التحديث عند الأصوليين).

يقسم الأصوليون الحديث أو الخبر على تقسيمات عديدة، منها تقسيمه على أساس ماهيته، وتقسيمه على أساس صدقه وكذبه، وتقسيمه على أساس وصوله إلينا.

ينقسم الخبر على أساس ماهيته على ثلاثة أقسام: قولي، وفعلي، وتقريري[2]. وعلى أساس صدقه وكذبه ينقسم على ثلاثة أقسام: ما يقطع بصدقه، وما يقطع بكذبه، وما لا يقطع بصدقه وكذبه[3]. وعلى أساس وصوله إلينا، من ناحية الاتصال برسول الله (ﷺ) رأيان: رأي الأحناف ورأي الجمهور، فعند الحنفية ينقسم على ثلاثة أقسام كما قال فخر الإسلام البزدوي: " فأما الاتصال برسول الله (ﷺ) فعلى مراتب: اتصال كامل بلا شبه، واتصال فيه شبهة صورة، واتصال فيه شبهة صورة ومعنى، أما المرتبة الأولى فهو المتواتر الذي اتصل إلى رسول الله (ﷺ) اتصالا بلا شبهة، حتى صار كالمعاين المسموع منه، والثاني المشهور، ما كان من الآحاد في الأصل، ثم انتشر، فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وأما الثالث فهو خبر الواحد، وهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدًا، لاعبرة للعدد فيه[4]. وينقسم الخبر عند الجمهور من جهة الاتصال على قسمين؛ خبر متواتر وخبر آحاد.

ذهب الجمهور والحنفية إلى أنه يجب العمل بالخبر المتواتر مع بعض الشروط، ولكن من غير فحص أحوال الرواة، بسبب كثرتهم وبسبب الشبهة في اتصاله إلى رسول الله (ﷺ)، وأيضًا في القسم الثاني عند الحنفية، وهو المشهور(٥).

ولكن يجب العمل بخبر الواحد بشروط في الناقل، وشروط في المنقول، والشروط في المنقول كثيرة، وهي ليست موضوع هذا المقال، والشروط في الناقل أيضًا كثيرة كما قال الآمدي:

"وأما الشروط المعتبرة فهي أربعة: أن يكون الراوي مكلفًا؛ أي عاقلاً، وأن يكون مسلمًا، وأن يكون ضابطًا، وأن يكون متصفًا بصفة العدالة. ولا خلاف أيضًا في اشتراط هذه الأمور الأربعة في الشهادة، وتختص الشهادة بشروط أخرى كالحريّة والذكورة والبصر وعدم القرابه والعداوة"(٦).

وقال البزدوي: إنما جعل خبر العدل حجة بشرائط في الراوي، وهذه التي هي من صفات الراوي، وهي أربعٌ: العقل والضبط والاسلام والعدالة(٧).

واتفق العلماء على أنّ العقل شرط أساسي في الراوي، وهذا الشرط موضوع هذا المقال ونبدأ بتعريف العقل لغةً واصطلاحًا، وأقسام العقل، ولماذا هذا الشرط، وأقسام غير العاقل، ومكانة خبره، وآراء الأصوليين واختلافهم في هذا الموضوع، والله الموفق.

العقل لغة:

العقل: من عَقَلَ، من باب ضرب يضرب، وهو مصدر، وقال سيبويه: هو صفة، ومعناه: الحجر والنهي، وهو ضد الحُمق، وجمعه العقول، وهو مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه. وفاعله: العاقل، وهو من يحبس نفسه ويردها عن هواها. والعقل هو التميز الذي يتميز الإنسان به من سائر الحيوان(٨)، وقال الراغب الأصبهاني: العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل، ولهذا قال أمير المؤمنين:

العقل عقلان ... مطبوع ومسموع

ولا ينفع مسموع ... إذا لم يك مطبوع

كما لا ينفع ضوء الشمس ... وضوء العين ممنوع

وأصل العقل الإمساك والاستمساك، كعقل البعير بالعقال، وعقل الدواء البطن، وعقلت المرأة شعرها، وعقل لسانه: كفه، ومنه قيل للحصن معقل، وجمعه معاقل(٩).

العقل اصطلاحا:

العقل اصطلاحًا هو إدراك الشيء لما يعرض من العوارض الجزئية الملحقة بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والأين والوضع وغير ذلك. اختلف الإمام الرازي مع هذا التعريف فعرّفه بتعريف آخر، فقال: إنّ العقل صفة غريزية يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، وهي الحواس الظاهرة والباطنة(١٠).

وذهب الأحناف إلى أنه نور يُضاء به طريق، يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس؛ أي نور يضيء بسبب ذلك النور طريقًا يبتدأ بذلك الطريق من مكان ينتهي إلى ذلك المكان درك الحواس، مثلاً لو نظر أحد إلى بناء رفيع انتهى درك البصر إلى البناء ثم يبتدئ منه طريق إلى أنّه

العقل بوصفه شرطًا للرواية عند الأصوليين

لا بدّ من صانع ذي علم وحكمة، فمبتدأ العقول هو منتهى الحواس. وهذا ما كان الانتقال من المحسوس إلى المعقول، وأما إذا كان معقولاً صرفًا، فإنما يبتدأ به طريق العلم من حيث يوجد[١١].

وذهب الأصوليون إلى أنّ القلب مدرك والعقل آلة على طريق أهل الإسلام، فللقلب عين باطنة يدرك بها الأشياء بعد إشراقه بالعقل، كما أنّ في الملك الظاهر تدرك العين بعد الإشراق بالشمس أو السراج[١٢].

أقسام العقل:

اتفق العلماء على أنّ العقل ينقسم على قسمين:

١- العقل الكامل.

٢- العقل القاصر.

كما قال البزدوي: وهو نوعان: قاصر لما يقارنه ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده، وهو عقل الصبي؛ لأن العقل يوجد زائدًا، ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت لا يدرك تفاوته. فعلقت أحكام الشرع بأدنى درجات كماله واعتداله وأقيم البلوغ دليلاً عليه مقامه تيسرًا، والمطلق من كل شيء يقع على كماله، فشرطنا لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل[١٣].

أو كما قال السرخسي، وصار الحاصل أنّ العاقل نوعان: من يصيب بعض العقل على وجه يتمكن من التمييز به بين ما يضرّه، وما ينفعه، ولكنه ناقص في نفسه كالصبي قبل البلوغ، والمعتوه الذي يعقل، وعاقل هو كامل العقل، وهو البالغ الذي لا آفة به، فإنّ بالآفة يستدل على انعدام العقل بعد البلوغ كالمجنون، وتارة على نقصان العقل كما في حق المعتوه، فإذا انعدمت الآفة كان اعتدال الظاهر بالبلوغ دليلاً على كمال العقل الذي هو الباطن، والمطلق من كل شيء يتناول الكامل منه[١٤].

المرادفات اللفظيّة للعقل:

استعمل الأصوليون لهذا الشرط ألفاظًا كثيرة، يستعمل المالكية كلمة البلوغ بدل العقل كما قال الباجي: ويعتبر في حال الأداء البلوغ[١٥]، وجاء الشافعية والحنابلة بكلمة التكليف أو المكلف كما قال البدخشي: الوصف الأول التكليف فلا تقبل رواية المجنون و الصبي الذي لم يتميز بالإجماع[١٦]، واستعمل الشيرازي لفظًا آخر، ويقول: أن يكون الراوي مميزًا ضابطًا[١٧]، واشترط الماوردي في الراوي الشرط الأول البلوغ، والثاني العقل الموقظ[١٨]، وينحو القرافي منحى آخر، ويشترط في المخبر العقل والتكليف[١٩]. ولكن الحنفية استعملوا كلمة العقل كما قال أمير بادشا: أن يكون عاقلاً[٢٠].

ولكن بالتأمّل فيما سبق نستنتج أنّ العلماء، وإن اختلفوا في الألفاظ، اتفقوا في المعاني. فمنهم من يقول: أن يكون مكلفًا، فيكون الرجل عندهم مكلفًا بعد أن يصبح بالغًا، وجعل الشرع الحد لمعرفة كمال العقل هو البلوغ. وأيضًا يكون الصبي مميزًا بعد البلوغ، ولذا فإنّ هذا الخلاف لفظي لا حقيقي.

العقل شرط التحمل أم الأداء:

اتفق الفقهاء على أنّ العقل هو شرط الأداء، وليس بشرط للتحمل، ولهذا صح سماع الصبي وتحمله للشهادة والرواية قبل البلوغ إذا كان مميزًا، فقد كان من الصحابة من سمع في حالة الصغر وأدّى بعد البلوغ، وكانت روايته مقبولة[٢١].

لماذا هذا الشرط:

ذكر العلماء أدلّة كثيرة لهذا الشرط، من أهمها:

١- إذا لم يكن الراوي عاقلاً عند السماع، لا يعرف ما يرويه[٢٢].

٢- إنّ غير العاقل لا رغبة له في الصدق، ولا خوف عنده من العقاب. وهذه دون حال الفاسق أعلى؛ لأنّ الفاسق أعلى من فسقه يخاف العقاب، ويرجو الثواب؛ فإذا كان خبر الفاسق غير مقبول فبأن لا يقبل خبر هذا أولى وأحرى.

٣- إنّ خبر غير العاقل ليس بحجة؛ لأنّ الشرع لما يجعله وليًّا في أمر دنياه، ففي أمر الدين أولى.

٤- وما يدل على هذا أيضًا: أنّ إقرار غير العاقل كالصبي والمجنون على نفسه غير مقبول، فبأن لا يقبل قوله على الشريعة أولى وأحرى[٢٣].

٥- إنّ العقل هو أصل الضبط، والتكليف هو الوازع عن الكذب، فمن لا تكليف عليه فهو آمن من عذاب الله تعالى في كذبه، فيقدم عليه، ولا يحصل الوثوق به[٢٤].

٦- وذكر الآمدي دليلاً آخر حيث يقول: " وذلك لأنّ من لا يكون مكلفًا، إما أن يكون بحيث لا يقدر على الضبط والاحتراز فيما يتحمله ويؤديه كالمجنون والصبي غير مميز، فلا تقبل روايته لتمكن الخلل فيها. وإما أن يكون بحيث يقدر على ضبط المعرفة كالصبي المميز والمراهق الذي لم يبق بينه وبين البلوغ سوى الزمان اليسير، فلا تقبل روايته لانعدام ضبطه، فإنه قادر عليه متمكن منه، ولا لما قيل من أنه لا يقبل إقراره على نفسه فلا يقبل قوله على غيره بطريق الأولى؛ لأنه منتقض بالعبد وبالمحجور عليه، فإنه لا يقبل إقراره على نفسه وروايته مقبولة بالإجماع، بل لأنا أجمعنا على عدم قبول رواية الفاسق لاحتمال كذبه، مع أنه يخاف الله تعالى لكونه مكلفًا فاحتمال الكذب من الصبي والمعتوه مع أنه يخاف الله تعالى لعدم تكليفه يكون أظهر من احتمال الكذب في حق الفاسق، فكان أولى بالرد[٢٥].

٧- إنما شرط العقل لأن الخبر الذي يرويه كلام، والمراد بالكلام ما يسمى كلامًا صورة ومعنى؛ إذ كل موجود من الحوادث يكون بصورته ومعناه، ومعنى الكلام لا يوجد إلا بالعقل والتميز؛ لأن الكلام وضع للبيان، ولا يقع البيان بمجرد الحروف المنظومة بلا معنى، فإنّ صياح الطيور لا يسمى كلامًا، وإن سمعت منها حروفًا منظومة، وكذا الإنسان إذا نظم حروفًا لا تدل على معنى لا يسمى كلامًا، ومعناه لا يكون إلا بالعقل، لأنّ غالب كلام غير العاقل الهذيان، فكان العقل شرطًا في المخبر ليصير خبره كلامًا[٢٦].

ولهذه الأدلة أجمعت الأمّة على أنّ العقل من أهم شروط الراوي، وأنه لا يجوز قبول خبر غير العاقل مطلقًا[٢٧].

أقسام غير العاقل:

والعقل عبارة عن الاختيار الذي يبني عليه المرء ما يأتي به، وما يذر مما لا ينتهي إلى إدراكه سائر الحواس، فإن الفعل، أو الترك لا يعدّ إلا الحكمة والعاقبة الحميدة، ولهذا لا يعدّ من البهائم لخلوه عن هذا المعنى، والعاقبة الحميدة لا تتحقق

فيما يأتي به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله، فمتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء، كان ذلك دليلاً لنا على أنه عاقل مميز، وإن فعله وقوله يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة، فهذا دليل على أنه غير عاقل[٢٨]. ويقسم الأصوليون من يخلو عن الحكمة وتحري العاقبة الحميدة على خمسة أقسام[٢٩]:

١. الصبي.

٢. المعتوه.

٣. المجنون.

٤. المغفّل.

٥. المساهل.

سأبيّن فيما يأتي تعريف كل واحد من هؤلاء ومكانة روايته:

رواية الصبي

الصبي لغة واصطلاحا:

الصبي دون الفتى، ومن لم يعظم، وفي الصحاح: الغلام، وفي المغرب: الصغير قبل الغلام، يقال: تصابى الرجل تصابياً: أي مال إلى الصبوة واللهو واللعب، والصبية مؤنث الصبي. والصبي من لم يبلغ الحلم. قال تعالى: ﴿ **قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً** ﴾[٣٠].

ويستعمل له كلمة أخرى وهي الطفل، قال تعالى: (**وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ**﴾[٣١]. والمراد من الطفل الصبي[٣٢].

والصبي عند الأصوليين من لا تمنعه خشية الله ولا يردعه رادع ديني لعدم تعلق التكليف به، وفي الحقيقة أن العقل لا يكون موجودا في الآدمي على أساس أصله. ولكنه خلق من خلق الله تعالى يحدث شيئًا فشيئًا، ثم يتعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان على الصبي إلى أن يبلغ صفة الكمال. يعني الصبي الذي يسقط عنه شرعًا لدفع الضرر عنه لإضرار به[٣٣]، والصبي في الشرع من لا عقل له فيما يخاف لحوق عهده به[٣٤].

يقسم الأصوليون الطفل على ثلاثة أقسام: المراهق، الصبي المميّز، غير المميّز[٣٥]. والمراهق هو الطفل قريب البلوغ يعني بعد سنة أو سنين سيكون بالغًا. والصبي المميز الذي فهم الخطاب وردّ الجواب[٣٦]، وسيأتي شرحه إن شاء الله، والصبي غير المميّز من هو أصغر منهما.

تحمل الصبي:

اتفق الأصوليون على أنّ رواية الصبي غير المميز لا تجوز تحملاً وأداءً، أما الصبي المميز والغلام المراهق فاختلفوا فيهما ولهم فيهما رأيان:

الرأي الأول: منهم من يقول إنه لا بد للراوي أن يكون بالغًا في وقت التحمل، ويقول الشيرازي: ومن الناس من قال: يجب أن يكون في حال السماع بالغًا، ولكن هذا الرأي مرجوح[٣٧].

الرأي الثاني: ذهب الجمهور إلى أنه لو تحمل الصبي الرواية قبل البلوغ، ثم بلغ، وأداها بعد البلوغ وظهور رشده في دينه، فإنها تكون مقبولة؛ لأنه لا خلل في تحمله، ولا في أدائه، ويدل على قبول روايته الإجماع والمعقول.

أما الإجماع فمن وجهين:

الأول: أنّ الصحابة أجمعوا على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من

أحداث الصحابة مطلقًا من غير فرق بين ما تحملوه في حال الصغر وبعد البلوغ.

والثاني: إجماع السلف والخلف على إحضار الصبيان مجالس الحديث وقبول روايتهم لما تحملوه في حال الصبي بعد البلوغ[38].

وأما المعقول: فهو أن التحرز في أمر الشهادة أكثر منه في الرواية، ولهذا اختلف في قبول شهادة العبد. والأكثرون على ردّها، ولم يختلف في قبول رواية العبد، وعُدّ العدد في الشهادة بالإجماع، واختلف في عدّه في الرواية، وقد حصل إجماع على أن ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ، إذا شهد به بعد البلوغ، قبلت شهادته، فالرواية أولى بالقبول[39].

سن التحمل للصبي:

اختلف الفقهاء في سن تحمل الصبي، ولهم في ذلك ستة آراء:

١- حكي عن ابن معين أنه يقول: يعدّ تحمل الصبي إذا كان ابن خمسة عشر، ولكن قال أحمد فيه: إنه بئس القول، وعنده أن يكون الصبي ابن عشر، وهذا الرأي مبني على الإفراط، ومرجوح عند الفقهاء، أيضًا.

٢- نقل عن عيسى بن هرون الحمال أنه يعدّ تحمل الصبي متى فرّق بين البقرة والحمار، ولكن هذا الرأي ليس معتبرًا[40].

٣- ذهب بعض الأصوليين إلى أنه يصح تحمل الصبي إذا أصبح مميزًا؛ أي يحصل فيه التميز وتأتي في الصبي هذه المادة بعد تمام السنة السابعة[41]. ويستدلون بقول النبي عليه الصلاة والسلام: " مروا الصبي بالصلاة إذا بلغ سبع سنين، فإنه عند ذلك يأكل وحده، ويشرب وحده، ويستنجي وحده[42].

٤- يميل بعض الأصوليين إلى رأي المحدثين، وعندهم سن التحمل للصبي خمس سنوات، كما قال ابن الصلاح، وهو يستدل بحديث محمود بن الربيع، ذكره البخاري في صحيحه، حيث يقول: حفنت مجة مجها رسول الله ﷺ في وجهي من دلو كانت معلقة في دارهم، وكان ابن خمس سنين. والمجة الواحدة من المج: وهو إرسال الماء من الفم مع النفخ[43].

٥- وقيل أقل سن التحمل أربع سنوات لكون سن محمود المذكور أربعًا، ولتسميع أبي بكر المقرىء للقاضي أبي محمد عبد الله اللبان الأصفهاني وهو ابن أربع سنين. أو كما ذكر إبراهيم بن سعيد الجوهري:

رأيت صبيًّا ابن أربع سنين، وقد حمل إلى المأمون، قد قرأ القرآن ونظر في الرأي غير أنه إذا جاع يبكي[44].

٦. ذهب الجمهور إلى عدم التقدير لسن التحمل للصبي؛ لأنّ العقل يقوى قليلاً قليلاً من الرحمة الإلهيّة، ولا يقدر الإنسان على تقدير قدر منه، ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان. ولذا اتفقوا على أنه إذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب يكون صالحًا لتحمل الحديث.

وأما تعقل محمود بن الربيع وسنه خمس أو أربع، وحفظ الإمام الشافعي الموطأ وهو ابن خمس، وحفظ الإمام سهل بن عبد الله التستري بعض الأوراد وهو ابن سنتين، فمن جملة الكرامات لا يبنى عليه الأمر في الغالب، نعم لو وجد الصبي على الصفات صحح تحمله ألبتة، ولذا يشترط

الجمهور سنًّا، ولكنه لما يوجد من الصبي فهم الخطاب وردّ الجواب كان سماعه صحيحًا، وإن كان ابن أقل من خمس، وإلا لم يصح[٤٥].

أداء الصبي:

في هذه المسألة ثلاثة آراء:

الرأي الأول: ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ رواية الصبي إذا كان عاقلاً تقبل في حال الطفولة، كما قال البزدوي:

"ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان، بعد ذكر العدل والفاسق والكافر، أنّ الصبي إذا عقل ما يقول، فقال بعضهم: هو مثل العدل المسلم البالغ، فتقبل روايته"[٤٦].

وقال بعض الفقهاء: إذا كانت تقبل روايته في هلال رمضان، ويقبل قول الصبي المميّز في إخباره عن كونه متطهرًا حتى يجوز الاقتداء به في الصلاة، فلماذا تقبل روايته، وقال الرافعي: فقد جعل وكيلاً وقضية، جعله وكيلاً أن يكون له أن يوكل على خلاف فيه لغيره. وقال الزبيدي: يجوز توكيل الصبي في طلاق زوجته وغلطه فيه[٤٧]. فإذا قبل قول الصبي في هذه الأمور الكثيرة، فإنّ العقل يقتضي أن تقبل روايته أيضًا قبل البلوغ.

ورواية الصبي مقبولة في نظر الشروع أيضًا، فإن لم يكن هو مقبول الشهادة لانعدام أهلية الولاية بمنزلة رواية العبد، واستدل فيه بحديث أهل قباء، فإنّ عبد الله بن عمر أتاهم وأخبرهم بتحويل القبلة إلى الكعبة. وهم كانوا في الصلاة فاستداروا كهيئتهم، وكان ابن عمر يومئذٍ صغيرًا وهو ابن أربع عشرة سنة. فقد اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به إلا بعلم وهو الصلاة إلى الكعبة، ولكن لم ينكر عليهم رسول الله ﷺ[٤٨].

الرأي الثاني: جمهور الفقهاء: أنه لا تقبل رواية الصبي؛ لأنه لا يخاف الله تعالى، فلا وازع له من الكذب، فلا تحصل الثقة بقوله، وقد ابتغوا في قبول الشهادة سكون النفس، وحصول الظن، والفاسق أوثق من الصبي، فإنه يخاف الله تعالى، وله وازع من دينه وعقله، والصبي لا يخاف الله تعالى أصلاً، فروايته مردودة بطريق الأولى[٤٩]؛ ولأنّ الصبي بخبره يلزم الغير ابتداء من غير أن يلتزم شيئًا؛ لأنه غير مخاطب كالكافر يلزم غيره من غير أن يلزم: لأنه غير معتقد للحكم الذي يخبر به، فأما الفاسق فيلتزم أولاً ثم يلزم غيره، ولأن الولاية المتعدية تبنى على الولاية القائمة للمرء على نفسه، والفاسق أهل لهذه الولاية فيكون أهلاً للولاية المتعدية أيضًا بخلاف الصبي لنقصان عقله[٥٠].

وأما الذين استدلوا بحديث أهل القباء، فقد روي أنّ الذي أتاهم هو أنس بن مالك، وقد روى عبد الله بن عمر، فإنا نحمل على أنهما جاء أحدهما بعد الآخر، وأخبر بذلك، وإنما تحولوا معتمدين على خبر البالغ، وهو أنس بن مالك، أو كان ابن عمر بالغًا يومئذ، وإنما ردّه رسول الله ﷺ في القتال لضعف بنيته يومئذ؛ لأنه كان صغيرًا، فإن كان ابن أربع عشرة سنة يجوز أن يكون بالغًا[٥١]. وأيضًا ذكر المحدثون أن الذي أتاهم عباد بن نهيك بن إساف الشاعر، وكان شيخًا كبيرًا وضع عنه ﷺ الغزو، وهو الذي صلى مع النبي ﷺ الظهر ركعتين إلى بيت المقدس وركعتين إلى الكعبة، ثم أتى قومه بني حارثة وهم ركوع في صلاة العصر، فأخبرهم بتحويل القبلة، فاستداروا إلى الكعبة[٥٢].

ومن المعلوم أن أصحاب رسول الله ﷺ

ماراجعوا الصبيان الذين كانوا يخالطون رسول الله ﷺ، ويلجون على ستوره مع مسيس حاجتهم إلى من يخبرهم عن دقائق أحوال رسول الله ﷺ وراء الحجب. فلم يؤثر عن أحد من الحكام والمفتين إسناد حكمه في قضية إلى رواية صبي، والذين اعتنوا بتأليف الروايات وجمع المسندات لم ينقلوا عن صبي أصلاً. وأعظم من كل هذه الأدلة أنه لم يبعث عليه السلام رسولاً صبيًّا ولم يحمله أداء بيان حكم الشريعة[٥٣].

وأشار النبي ﷺ إلى الحكمة وراء ذلك في قوله:

"رفع القلم عن الثلاث، عن الطفل حتى يبلغ"[٥٤].

وبعد عرضه هذه الأدلة ترجح رأي الجمهور في هذه المسألة؛ لأنّ في رواية الصبي ريب، ولا يقع في ظن السامع صدقة بسبب عقله القاصر، ولكن لا يوجد هذه الشبهة في رواية البالغ الذي لديه عقل كامل، وقال عليه السلام: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك"[٥٥].

رواية المعتوه

العته لغة واصطلاحًا:

قال ابن منظور:

"عته: وقيل التعته الدهش، والمعتوه المدهوش من غير مس جنون. وقيل: المعتوه الناقص العقل، ورجل معته: إذا كان مجنونًا مضطربًا في خلقه[٥٦]. وعند الأصوليين هو الاختلال في العقل، والمعتوه هو ناقص العقل من غير صبى ولا جنون، فيشبه كلامه وأفعاله تارة كلام المجانين وأفعالهم و تارة كلام العقلاء وأفعالهم"[٥٧].

رواية المعتوه: وفي هذه المسائلة رأيان:

١. ذهب الإمام محمد بن الحسن الشيباني إلى أنه لو عقل المعتوه ما يقول فهو مثل العدل المسلم البالغ. وذكر هذا الرأي في كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل والفاسق والكافر[٥٨].

٢. ذهب الجمهور إلى أنه لا تقبل روايته؛ لأنّ نقصان العقل بالعته فوق النقصان بالصبى. إذًا الصبي قد يكون أعقل من البالغ، ولا يكون المعتوه كذلك، قال تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾[٥٩]. فكان خبره أولى بالرد من خبر الصبي[٦٠].

وإنّ المعتوه لا يدخل تحت اسم العاقل مطلقًا، وإنما شَرَط العقل؛ لأنّ الخبر الذي يرويه كلام، والمراد من الكلام ما يسمى كلامًا صورة ومعنى كما سبق، ومعنى الكلام لا يوجد إلا بالعقل والتميز، ولا يوجد هذان الأمران في المعتوه؛ لأنه غير عاقل، وغالب كلام غير العاقل الهذيان، ولذا لا تقبل روايته باتفاق الفقهاء[٦١].

رواية المجنون

الجنون لغة واصطلاحًا:

المجنون اسم مفعول مِن جنّ يجن، منه الجنون، وهو حائل بين النفس والعقل، قال تعالى: ﴿أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾، والمجنون الذي ليس لديه عقل[٦٢]. والمجنون عند الأصوليين هو عديم العقل[٦٣].

رواية المجنون: اتفق العلماء على عدم قبول رواية المجنون في حال جنونه. أما لو سمع في حال جنونه ثم أفاق فلا يصح ذلك؛ لأنه في وقت الجنون غير ضابط وغير مكلف[٦٤]. بقول الرسول ﷺ

"رفع القلم عن الثلاث: عن المجنون حتى يفيء"[٦٥].

وإنّ المجنون لا يعرف الله في حال الجنون، ولا يخافه ولا يلحقه مأثم، فلا تقبل روايته لعدم الضبط وعدم التمكن من الاحتراز عن الخلل والتمكن فيها بالاتفاق[٦٦].

رواية المغفل

المغفّل لغة واصطلاحًا: المغفّل هو اسم فاعل من الغفلة، ومعناه غيبة الشيء من بال الإنسان، وعدم تذكره له، وقد استعمل فيمن تركه إهمالاً وإعراضًا[٦٧]. كما في قوله تعالى: ﴿**وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُعْرِضُونَ**﴾[٦٨].

وعند الأصوليين من كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه أو مسامحة إلى عدم المبالاة بالسهو والخطأ، أو مجازفة إلى تكلم من غير خبرة ويقظة[٦٩]، ويمكن أن يقال إنّ المغفل هو الذي به غلبة النسيان، فلا يبقى له ضبط لما سمع، فيلتحق بغلبته النسيان بالذي أنقص عقله وهو مثل المعتوه[٧٠].

رواية المغفّل: اتفق العلماء على أنّ المراد من المغفّل الشديد الغفلة، وهو مثل الصبي والمعتوه. فإن كان أغلب أحواله التيقظ فهو بمنزلة من لا غفلة به في الرواية والشهادة: لأن ما به من الغفلة يسير قلما يخلو العدل عن مثله إلا من عصمه الله تعالى، وإن تفاحش ما به من الغفلة حتى ظهر ذلك في أغلب أموره فهو بمنزلة المعتوه؛ لأنّ ما يلزم من النقصان في المرء بطريق العادة يجعل بمنزلة الثابت بأصل خلقه، إلا أنه يترجح معنى السهو والغلط في الرواية بوصفهما جميعًا كما يترجح جانب الكذب عند فسق الراوي، فلا تقبل روايته[٧١].

وإن كان له حال غفلة وحال تيقظ، فما يرويه في حال تيقظه مقبول، وإن روي عنه حديث، ولم يعلم أنه رواه في حال التيقظ أو الغفلة لم يعمل به، ولا يجب الاحتجاج بخبره؛ لأنه لا يغلب على الظن صدقه ولا صحة خبرة[٧٢].

رواية المساهل

المساهل لغة واصطلاحًا: المساهل هو من السهولة، وأصله السهل ضد الحزَن، وقيل ضد الجبل: وجمعه سهول، وقيل رجل سهل الخلق، وحزن الخلق، ومنه السهل معناه التيسير، والتساهل هو التسامح، والمساهل الذي لا يبالي من السهو والغلط[٧٣].

وعند الأصوليين هو اسم لمن يجازف في الأمور ولا يبالي بما يقع له من السهو والغلط، ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد أن يعلم به، فيكون بمنزلة المغفل إذا ظهر ذلك في أكثر أموره[٧٤].

يفرق الأصوليون بين المساهل في أمور الدنيا والمساهل في الحديث. فإن تساهل في غير الحديث واحتاط في الحديث قبلنا روايته على الرأي الراجح إلى الظاهر.

ويرد ما رواه متساهل في روايته سماعًا أو إسماعًا كالنوم وقت السماع وقبول التلقين، أو يحدث لا من أصل مصحّح ونحوه.

واتفق العلماء على أنّ الأمن من الخطأ يحصل بشيئين أحدهما الضبط، والثاني عدم التساهل. فإن تساهل الراوي وهو قادح في قياس، قول أصحابنا وغيرهم، يحرم التساهل في الفتيا، واستفتاء معروف به وقبول الحديث ممن هو على هذه الصفة أولى بالتحريم[٧٥]. (والله أعلم)

الخاتمة

إنّ الفقهاء لا يأخذون من المحدثين قواعدهم في مجال الحديث لكنهم يعتمدون على الأصول والقواعد التي وضعها علماء الأصول.

وإنّ العقل نور من الله، فلا تقبل رواية من ليس لديه هذا النور، وقياسًا على هذا لا يمكن لغير العاقل أن يفهم الكلام.

ولا يقتصر على العقل الذي يتعلق به التكليف حتى ينضم إليه التيقظ والانتباه، فيفرق بين الصحيح والفاسد ليصحّ تميّزه.

ولا يمكن تقدير سن للتحمل والصبي؛ لأنّ العقل يختلف باختلاف الصبيان؛ فإذا كان الصبي يفهم الخطاب ويرد الجواب يصبح صالحًا لتحمل الرواية.

ولا تقبل رواية الصبي قبل البلوغ، سواءً كان مميزًا أو مراهقًا؛ لأن الشرع جعل مناط العقل البلوغ؛ ولأنه يلزم الغير شيئًا لا يلتزم به، وهذا مُحال عقلاً وشرعًا.

ويتجلى من المقال مدى عناية علماء الأصول وجهودهم في علم أصول الحديث.

ورواية غير العاقل سواءً كان صبيًّا أو معتوهًا أو مغفلاً أو مساهلاً، لا تقبل؛ لافتقاره شرطًا أساسيًّا من شروط قبول الرواية. ■

●●●

الحواشي

١- شرح الحسامي:١/١٣٥.
٢- شرح الكوكب المنير:٢/١٦١-١٦٦، وينظر الإحكام: ١/٢٤١.
٣- التحصيل من المحصول:٢/٩٥.
٤- أصول البزدوي:١٤٩.
٥- إحكام الفصول في أحكام الأصول:٢٣٥.
٦- الإحكام في أصول الأحكام: ٢/١١٠.
٧- أصول البزدوي:١٦٣.
٨- لسان العرب: عقل، مختار الصحاح: "مادة عقل".
٩- المفردات في غريب القرآن: "مادة عقل".
١٠- كشاف اصطلاحات الفنون:٢/١٠٢٧.
١١- كشف الأسرار شرح المنار:٢/٣١.
١٢- المصدر نفسه.
١٣- أصول البزدوي:١٦٥.
١٤- أصول السرخسي:١/٣٤٨.
١٥- إحكام الفصول:٢٩٠.
١٦- شرح منهاج الوصول:٢/٣٣٥.
١٧- اللمع في أصول الفقه:١٨١.
١٨- أدب القاضي:١/٢٨٣.
١٩- شرح تنقيح الفصول:١٥٥.
٢٠- تيسير التحرير شرح كتاب التحرير:٣/٢٩.
٢١- أصول السرخسي:١/٣٤٧.
٢٢- كتاب اللمع:١٧٣.
٢٣- إحكام الفصول:٢٩١.
٢٤- تنقيح الفصول:١٥٥.
٢٥- الإحكام:٢/١٠١.
٢٦- كشف الأسرار:٢/٣٢.
٢٧- إحكام الفصول:٢٩١.
٢٨- اصول السرخسي:١/٣٤٧.
٢٩- المصدر نفسه.
٣٠- مريم:٢٩.
٣١- النور:٥٩.
٣٢- محيط المحيط: ٢/١١٥٩.
٣٣- أصول السرخسي:١/٣٤٧.
٣٤- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي:٢/٧١٠.
٣٥- شرح البدخشي:٢/٣٣٥.

٣٦- تيسير التحرير:٣/٤٠.

٣٧- كتاب اللمع: ١٧٤.

٣٨- التحصيل: ٢/١٣١.

٣٩- الإحكام:٢/١٠٢، وينظر: شرح البدخشي:٢/٣٢٦.

٤٠- تيسير التحرير:٣/٤٠، وينظر شرح الكوكب المنير: ٢/٣٨٠.

٤١- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: ٢/١٣٨.

٤٢- رواه الحاكم وأبو داود عن عمرو بن العاص بحوالة عبد الله ناصح غلوان- تربية الأولاد في الإسلام:١/١٤٨.

٤٣- كشف الأسرار:٢/٧١٦.

٤٤- تيسير التحرير:٣/٤٠.

٤٥- فواتح الرحموت:٢/١٣٨.

٤٦- أصول البزدوي: ١٧٧.

٤٧- الإبهاج في شرح المنهاج:٢/٣١٢.

٤٨- أصول السرخسي:١/٣٧٢، وينظر صحيح البخاري - كتاب الصلاة- أبواب القبلة- باب ما جاء في القبلة رقم الحديث ٣٩٥.

٤٩- المستصفى من علم الأصول:٩٩.

٥٠- أصول السرخسي:٢/٣٧٢.

٥١- المصدر السابق نفسه.

٥٢- تيسير التحرير:٣/٤٠.

٥٣- البرهان في أصول الفقه :١/٦١٣.

٥٤- صحيح البخاري، كتاب المحاربين - باب لا يرجم مجنون ولا مجنونة.

٥٥- منهاج الصالحين: ٢٤٣.

٥٦- لسان العرب/ مادة عته.

٥٧- كشف الأسرار:٢/٧١٦، وكشاف اصطلاحات الفنون: ٢/١٠٧٨.

٥٨- أصول البزدوي:١٧٧.

٥٩- مريم: ١٢

٦٠- كشف الأسرار:٢/٧١٦.

٦١- كشف الأسرار:٢/٣٢.

٦٢- الصافات:٣٦.

٦٣- المفردات (مادة جن).

٦٤- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول:٤٤.

٦٥- سنن أبي داود، كتاب الحدود- باب في مجنون يسرق أو يصيب، حديث رقم ٣٧٠٢.

٦٦- الإبهاج:٢/٣١١، وينظر: روضة الناظر وجُنة المناظر:٥٢.

٦٧- المصباح المنير:١٧١.

٦٨- الأنبياء: ١.

٦٩- الحسامي:١/١٤٣.

٧٠- كشف الأسرار:٢/٤٨.

٧١- أصول السرخسي:١/٣٧٣.

٧٢- كتاب اللمع: ١٧٧، وينظر: إحكام الفصول:٢٩٧.

٧٣- مختار الصحاح: (مادة السهل).

٧٤- أصول السرخسي: ١/٣٧٣.

٧٥- شرح الكوكب المنير:٢/٤٠٩.

المصادر والمراجع

- **الابهاج في شرح المنهاج**، لتاج الدين السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤ م .
- **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، لسليمان بن خلف الباجي، تح . عبد الله محمد الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٩ م .
- **الإحكام في أصول الأحكام**، لسيف الدين الآمدي، مطبعة المعارف، القاهرة، ١٣٣٢ هـ.
- أدب القاضي، للماوردي، تح . يحيى هلال السرحان، مطبعة إرشاد، بغداد، ١٣٩١ هـ.
- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، للشوكاني، إدارة الطباعة، المنيرية، مصر، ١٣٤٨ هـ.
- **أصول البزدوي**، للبزدوي، نور محمد كتب خانة، كراتشي.
- **أصول السرخسي**، للسرخسي، تح . أبو الوفا الداهاني، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٧٢ م .
- **البرهان في أصول الفقه**، للجويني، تح . عبد العظيم، دار الأنصار، القاهرة، ١٤٠٠ هـ .
- **التحصيل من المحصول**، لسراج الدين الأرموي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٨ م .
- **تيسير التحرير**، شرح كتاب التحرير، لمحمد أمين الحسيني، أمير باد شاه . مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥١ هـ .
- **شرح تنقيح الفصول**، للقرافي، المطبعة الخيرية، ١٣٠٦هـ.

- **شرح الحسامي**، لعبد الحق حقاني النامي، المكتبة الرحمية، ديوبند.
- **شرح الكوكب المنير**، لابن نجار الفتوحي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة.
- **شرح منهاج الوصول**، لمحمد بن الحسن البدخشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- **فواتح الرحموت**، شرح مسلم الثبوت، لعبد العلي بحر العلوم، منشورات الرضى، قم.
- **كشاف اصلاحات الفنون**، لمحمد علي التهانوي، ايشياتك، كلكته، ١٨٦٢م.
- **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، لعبد العزيز بخاري، مكتبة الصنائع، قسنطينة، ١٣٠٧هـ.
- **كشف الأسرار شرح المنار**، للنسفي، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٠٦هـ.
- **لسان العرب**، لابن منظور، تح. علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ.
- **اللمع في أصول الفقه**، للشيرازي، إبراهيم بن يوسف، تح. محمد يس عيسى، مكة المكرمة، ١٣٤٨هـ.
- **مختار الصحاح**، للرازي، دار القلم، بيروت.
- **المستصفى**، للغزالي، المكتبة التجارية، مصر، ١٣٥٦هـ.
- **المفردات في غريب القرآن**، للراغب الأصفهاني، نور محمد كتب خانه، كراتشي.



نظرة في التشريع والسياسة الإسلامية تجاه النصارى

أ.د. توفيق سلطان اليوزبكي
جامعة الموصل - العراق

يعد العرب أقدم مَنْ سكن العراق، ويعود تاريخهم إلى الألف الرابع قبل الميلاد، وكانت حركاتهم على امتداد الأرض العربية في كل من الجزيرة العربية ووادي الرافدين وبلاد الشام ووادي النيل، ومنهم الأكديون والأموريون والآشوريون والآراميون والكنعانيون[1]. واتسعت الدولة العربية القديمة (الآراميون)، وكونوا امبراطورية عظيمة عُرفت بـ: (الدولة الكلدانية)، التي امتدت من أعالي بين النهرين، ومنطقة شرق دجلة حتى الخليج العربي، واستمرت حتى كان الغزو الأخميني (الفارسي) للعراق عام ٥٣٩ ق.م، فاستخدمت اللغة الفهلوية إلى جانب اللغة الآرامية بصفتها لغة السلطة الحاكمة، واتخذوا من المدائن عاصمة لهم، وقد سمّاها الفرس طيسفون[2].

وقد استمرت الهجرات العربية منذ ذلك التاريخ إلى العراق والشام، وذلك بسبب الجدب والحروب العديدة التي مزقتهم، فخرجوا إلى الشام والبحرين والعراق، وأقامت بعض القبائل العربية في الحيرة[3]. وبذلك أصبح أهل الحيرة لا ينتسبون إلى قبيلة واحدة، بل كانوا من قبائل عدّة، جمعت بينهم وحدة المصير، واعتنق قسم من هذه القبائل في الحيرة النصرانيّة، وكان أول من اعتنقها من ملوكهم عمرو بن عدي[4].

وقد لاقت النصرانيّة في أثناء انتشارها مقاومة عنيفة من المجوس بدافع التعصّب الديني، وكان أول اضطهاد لهم في عهد الملك البارثي كسرى سنة ٨٩م، ونكل بالنصارى، وأباد منهم عددًا كبيرًا[5]. وكثر اضطهاد ملوك الفرس للنصارى منذ اتخاذ الامبراطور الروماني قسطنطين النصرانيّة دينًا له، وذلك سنة ٣١٢م، ظانين أنهم متحيّزون لنصارى الغرب، ميالون إلى قياصرتهم، وقبلهم تعرضوا لاضطهاد أردشير بن بابك وخسرو الثاني بعد هزائمه مع هرقل، وسابور ذي الأكتاف

سنة ٢١٠م، فيذكر شيخو[٦] أنه قتل خلال سبعين سنة من حكمه (١٦٠) ألف من العرب والنصارى.

ولمّا تقدم العرب المسلمون من الجزيرة العربية لتحرير العراق وفتح فارس رحب بهم النصارى وبعض طوائف المجوس؛ لتخليصهم من ظلم حكامهم الفرس؛ لأنّ الإسلام سمح لهم بالتمتّع بالحرية الدينيّة، وكان هذا التسامح عاملاً مهمًّا في تأييد أهل البلاد العربية للعرب المسلمين، وفي إقبالهم على الدخول في الدين الإسلامي برغبة وحماسة[٧].

فلقد شهدت العصور الإسلامية التسامح والأمن والرخاء، التي نعم فيها النصارى وأهل الذمّة، وذلك بما وضع الإسلام من تشريعات وقواعد تنظيم العلاقة بينهم وبين المسلمين، قال تعالى: ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾[٨]. كما وضع القرآن الكريم نظامًا لتحديد العلاقة العقائدية بين المسلمين وبينهم، فقال تعالى: ﴿**وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾[٩].

وقد شجع القرآن على زيادة الألفة والمودّة بين المسلمين وأهل الكتاب، فأباح الاختلاط بهم وزواج المسلمين من أهل الكتاب، فقال تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ**﴾[١٠]. كما نصّ القرآن الكريم على عدم التعرض لعقائد أهل الكتاب، فقال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا**﴾[١١]، وقد نهى القرآن الكريم عن إكراههم على الإسلام، فقال تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾[١٢].

كما أشار القرآن الكريم إلى مودة النصارى وتواضعهم للمسلمين، فقال تعالى: ﴿**وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ**﴾[١٣]. هذه الآيات حددت صيغ التعامل مع النصارى، وأباحت الزواج ببناتهم وألزمت المسلمين حسن التعامل معهم؛ لأنهم أكثر مودة للمسلمين من غيرهم.

وقد اتّسمت سيرة الرسول (ﷺ) بغاية التسامح مع النصارى، مستنيرًا بما جاء في القرآن الكريم، فقد كتب لأهل نجران في عقد الصلح معهم" ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأرضهم وملتهم وغايبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقفا من أسقفيته، ولا راهبًا من رهبانيته، ولا كاهنًا من كهانته، وليس عليهم دية ولا دم جاهلية، ولا يحشرون ولا يعشرون، ولا يطأ أرضهم جيش...ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر، وعلى ما في هذا الكتاب جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله، حتى يأتي الله بأمره ما نصحوا وأصلحوا..."[١٤]. وقد روي عن الرسول (ﷺ) أقوالٌ كثيرة في الحض على التسامح مع المعاهدين واتباع الحق والعدل معهم ما داموا في عهد مع المسلمين، فقال (ﷺ): " من ظلم معاهدًا أو انتقصه، أو كلّفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة"[١٥]. وقد حدد الرسول (ﷺ) حقوقهم بعد قبولهم عقد الذمّة

فقال: " فإذا قبلوا عقد الذمّة فأعلمهم أنّ لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين"[16]. فقد روى عبد المسيح الكندي في رسالته عن النبي (ﷺ): "إنّ من الأسباب التي دفعت الرسول إلى إعطاء النصارى العهود والمواثيق، وجعل لهم ذمّة في عنقه وأعناق أصحابه. إن الرهبان كانوا قد بشروه قبل نزول الوحي عليه - قصة بحيرة الراهب- وأن النصارى مالت إليه، فكانت تخبره بمكائد اليهود ومشركي قريش، وشهد لهم القرآن الكريم بذلك لقوله تعالى: ﴿**وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى**﴾[17].

وقد سار الخلفاء الراشدون على هدى القرآن الكريم وسيرة الرسول (ﷺ) في معاملتهم للنصارى ما داموا ملتزمين بعهود المسلمين، فكان الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) يوصي قواده بهم، فقال: " أوصيكم بعشر فاحفظوها عنّي؛ لا تخونوا ولا تغدروا ولا تقتلوا طفلاً صغيرًا ولا شيخًا كبيرًا ولا امرأة ولا تعقروا نخلاً ولا تخونوا، ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لأكله. وسوف تمرون بأقوام قد فرّغوا أنفسهم في الصوامع رهبان فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له"[18]. وقد امتثل القواد والجند لتوجيهات الخليفة. ولماّ توجه خالد بن الوليد إلى العراق، وفتح الحيرة عقد مع أهلها الصلح، وذلك سنة ١٢هـ/٦٣٣م، الذي نصت شروطه على أن يكونوا عيونًا للمسلمين على أهل فارس، وأن لا يهدم لهم بيعة ولا قصرًا[19]. كما أعان الفقراء منهم، فجاء في عهده لهم " أيما شيخ منهم ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين"[20].

فقد استبشر النصارى خيرًا بالتحرير الإسلامي، وعاشوا مع المسليمن، فقد سمحوا لهم بمشاركتهم في الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، فقد أشركهم سعد بن أبي وقاص في تخطيط الكوفة، وسمح لهم بالسكن فيها بأمان. كما سمح لهم بممارسة شعائرهم الدينيّة، وجاء في عهده لأهل عانات "... على أن لا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة، وعلى أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا ليلاً ونهارًا إلا في أوقات الصلوات، وعلى أن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم"[21].

وقد أباح الخلفاء الراشدون لهم بناء البيع والكنائس والأديرة، وفي اختيار رؤسائهم الروحانيين، فكان للنصارى رئيس ديني، يسمى (الجاثليق)، يرجع إليه النصارى في أمورهم الدينيّة.

ويؤكد سياسة التسامح ما رواه بطارقة وقسس عن تسامح المسلمين معهم، فيروي صاحب التاريخ المسعودي[22]: إنّ الجاثليق يشوعباب أرسل إلى النبي محمد (ﷺ) هدايا مع جبرائيل أسقف ميسان، يسأله الإحسان إلى النصارى، وكان جواب النبي محمد (ﷺ) أن برّه بعدد من الإبل وثياب عدنية، وقال توما المرح: إنّ الجاثليق الجدالي بعث برسالة إلى أحد أساقفة بلاد فارس يقول فيها: " إنّ العرب الذين وهبهم الله الملك يحترمون النصرانية، ويودون القسس والرهبان، ويكرمون أولياء الله، ويحسنون إلى الكنائس والأديار"[23].

ولما وصلت الجيوش الإسلامية إلى تكريت فتح رئيس الأساقفة (أماروتا) أبواب قلعة تكريت، واستقبل الجيوش الإسلامية[24]. وقال الجاثليق يشوعباب الجدالي، الذي كان برأس طائفته أيام الخلفاء عثمان بن عفان (رضي الله عنه) وعلي بن أبي طالب (رضي الله عنه): إنّ العرب الذين أعطاهم الله

حكم العالم ليسوا أعداء النصرانية، فهم يحترمون ديننا، ويكرمون القديسين والكهنة، ويساعدون الأديرة والكنائس[٢٥].

إنّ هذه السياسة نابعة من عقيدة الإسلام، وإنّها كانت تقوم على أساس التعايش السلمي والتعاون بين جماعات المسلمين والمعاهدين، الذين ارتبطوا بالدولة العربية الإسلامية، وما ترتب عليها من تثبيت الحقوق والواجبات كالتسامح الديني، وإقرار حريّة العقيدة، وحرمة بيوت العبادة، وحماية رجال الدين، وتنظيم مسؤولية الدفاع عن البلاد.

وأشار الكتّاب النصارى إلى العهود التي منحها الخلفاء الراشدون لهم تكريمًا لمواقفهم من المسلمين "فقد حظي الجاثليق يشوعباب الجدالي بين يدي الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وكتب له الخليفة ولطائفته عهدًا وذمامًا"[٢٦]. وكتب الخليفة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) إلى الجاثليق (ماراما الارزوني) كتاب عهد كان يظهره لقادة الجيوش الإسلامية وأمرائهم فيتمثلونه[٢٧].

وأما ما كتبه المستشرقون من النصارى ليدل على حقائق تسامح المسلمين معهم، فقد كتب المستشرق (دونال) في كتابه (تاريخ الرها): إنّ الخلفاء عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي ابن أبي طالب أحسنوا إلى النصارى، ودافعوا عن حقوقهم، فازدهرت الديانة النصرانيّة في أيامهم[٢٨]. ويقول المستشرق لومون: " ومن يتتبع سير التاريخ يرى أنّ المسلمين في صدر الإسلام كانوا يحترمون النصارى ويدافعون عن حقوقهم، وولوا بعضهم على البلاد التي كان أغلب سكانها نصارى، واكتفوا بطلب الجزية منهم"[٢٩].

كما يقول المستشرق الفرنسي لوبون: " الحق أن الأمم لم تعرف فاتحين راحمين مسالمين مثل العرب، ولا دينًا سمحًا مثل دينهم"[٣٠]. ويقول المستشرق ارنولد عن الإسلام: " إنه هو الدين الوحيد الذي لم يفرض بالقوة، بل أقبل الناس على اعتناقه بإرادتهم واختيارهم"[٣١].

ويعزو المستشرق دوزي سبب الإقبال على الإسلام إلى: " أنّ معاملة المسلمين للنصارى وتسامحهم أدّى إلى إقبالهم على الإسلام، وأنهم رأوا فيه اليسر والبساطة، مما لم يألفوه في دياناتهم السابقة"[٣٢]. ويؤكد هذه الحقائق المستشرق لوبون بقوله: " لقد اعترف بذلك التسامح بعض علماء أوربا المرتابين، فقد أشار إلى ما ذكره المستشرق روبرتسون في كتابه (تاريخ شارلتكن) من" أنّ المسلمين وحدهم هم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح نحو أتباع الديانات الأخرى، وأنهم مع امتشاقهم الحسام نشرًا لدينهم تركوا من لم يرغب فيه أحرارًا في التمسك بتعاليمهم الدينيّة"، كما أشار إلى ما كتبه الراهب ميشود في كتابه (تاريخ الحروب الصليبيّة)، "إنّ القرآن الذي أمر بالجهاد وتسامح نحو أتباع الديانات الأخرى قد أعفى البطاركة والرهبان وخدمهم من الضرائب، وحرم محمد قتل الرهبان لعكوفهم على العبادات، ولم يمس الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) النصارى بسوء حين فتح القدس، بينما ذبح الصليبيون المسلمين وأحرقوهم بلا رحمة"[٣٣].

ويروي لوبون ما ذكره المستشرق (ميشود) في كتابه (رحلة دينيّة إلى الشرق): إنّ "من المؤسف أن لا تقتبس الشعوب النصرانيّة من المسلمين التسامح الذي هو آية الإحسان بين الأمم واحترام عقائد الآخرين، وعدم فرض أي معتقد عليهم بالقوة"[٣٤].

نظرة في التشريع والسياسة الإسلامية اتجاه النصارى

أما بالنسبة للضرائب التي فرضها المسلمون على النصارى وغيرهم من أهل الكتاب فقد فرضها الله تعالى بقوله: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾(٣٥). ويقول عنها المستشرق فان فلوتن(٣٦): " إنها ليست فادحة لما كانت الحكومات العربية تقوم به من بناء الطرق، وحفر الترع، وتوطيد الأمن، وما إلى ذلك من ضروب الإصلاح والأعمال، والحقيقة أنّ الجزية لم تكن عقاباً لأهل الذمّة (الكتاب)، فهي نظير إعفائهم من الجنديّة ومقابل حماية المسلمين لهم، وقد فرض الإسلام في القرآن الزكاة حتى يتكافأ المسلم والذمي في الواجبات، وكان نظام الجزية عادلاً بحسب قدرة الفرد الماليّة بين الغني والمتوسط والفقير، كما أعفى النساء والصبيان وذوي العاهات والرهبان.

إنّ سياسة الإسلام تجاههم وضحها المستشرق ماسينيدن بقوله:" يمتاز الإسلام بأنه يمثل فكرة مساواة صحيحة بمساهمة كل فرد من أفراد الشعب القادرين بالعشر في وارد الجماعة، وللإسلام ماض بديع من تعاون الشعوب وتفاهمها، وليس في مجتمع آخر له مثل ما للإسلام من ماضٍ كلّله التوفيق في جمع كلمة مثل هذه الشعوب الكثيرة المتباينة على بساط المساواة في الحقوق والواجبات"(٣٧). ووفق هذه السياسة يقول المطران إيليا:" إنّ الذي نعتقده في المسلمين أنّه يلزمنا طاعتهم ومحبتهم أكثر من غيرهم؛ لأنهم يرون أنّ صيانتنا والإحسان إلينا فرضٌ؛ لأن كتابهم (القرآن الكريم) يأمرهم بذلك، ويعتقدون أنّ من ظلمنا وآذانا وتعدّى علينا منهم كان صاحبهم (النبي محمد ﷺ) خصمه يوم القيامة، وشرعهم يحمدنا من بين سائر أهل الملل(٣٨). وكنتيجة لهذه السياسة ازداد حبهم للعرب المسلمين، وتقربوا إليهم، ووجدوا أنّ أولى هذه الوسائل تعلم لغتهم والتقيد بتقاليدهم ونظمهم العربية من قبل من هم ليسوا عربًا، فأصبحت اللغة العربية لغة جميع النصارى وغيرهم في حوض دجلة والفرات(٣٩). ومن منطلق هذه السياسة يقول المستشرق آرنولد: "لم نسمع عن أيّ محاولة مدبرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام، أو عن اضطهاد منظّم قصد منه استئصال الدين المسيحي، ولو اختار الخلفاء تنفيذ إحدى الخطتين لاكتسحوا النصرانية بسهولة وغيرها من الأديان"(٤٠). في حين يوازن ديورانت المستشرق المعاملة بين الكنيستين، فيقول: "أصبح المسيحيون الخارجون على كنيسة الدولة البيزنطية، والذين يلقون صورًا من الاضطهاد على أيدي بطارقة القسطنطينية والقدس والإسكندرية وأنطاكية أصبح هؤلاء الآن أحرارًا آمنين تحت حكم المسلمين"، ولقد ذهب المسلمون في حماية النصارى إلى أبعد من هذا، إذ وضعوا حرسًا خاصًّا يمنع الطوائف النصرانية المختلفة من أن يقتل بعضها بعضًا في الكنائس(٤١).

قامت سياسة الدولة الإسلامية في العهدين الأموي والعباسي في التعامل مع المسيحيين على أنهم من نسيج المجتمع، فقد عاملهم الخلفاء الأمويون معاملة حسنة، واعتمدوا عليهم في بعض مهام الدولة، فقد أسند الخليفة معاوية بن أبي سفيان الإدارة الماليّة في الدولة لأسرة مسيحية، توارث أبناؤها الوظيفة مدّة تقرب قرنًا من الزمن ومن أفرادها القديس والمؤرخ يوحنا الدمشقي المعاصر للخليفة معاوية، ولولده يزيد، كما أسند الخليفة معاوية إلى طبيبه ابن أثال جباية خراج

حمص، وهي وظيفة ماليّة لم يسبق لنصراني أن وصل إليها[٤٢].

وكان سرجون كاتبًا نصرانيًّا لمعاوية[٤٣]. وفي ولاية الحجاج الثقفي على العراق كان عامله بخراسان يسمح للنصارى ببناء البيع[٤٤]. وكان الأخطل الشاعر النصراني يدخل على الخليفة عبد الملك بن مروان وعلى صدره الصليب[٤٥]. وعبر المستشرق دوزي عن سياسة الخليفة عمر بن عبد العزيز بقوله:" لقد تمتع النصارى بالكثير من عدل عمر بن عبد العزيز ورحمته، فقد أمر بألا يهدموا كنيسة أو بيعة صولحوا عليها[٤٦]. كما أعاد الكثير من الأراضي والكنائس والديارات[٤٧].

أما ما أشير إلى ملابس النصارى، فيقول المستشرق بارتولد: لم يطلب من النصارى ارتداؤهم ثوبًا مميزًا لهم، فكان العمال النصارى يلبسون أثوابًا كأثواب عظماء المسلمين، ويجعلون لأنفسهم مكانة عالية أمام العامّة[٤٨]. ويعقب سعيد ابن بطريق (ت٣٢٨هـ - ٩٣٩م) على زي النصارى في العهود الإسلامية فيقول: " ولم يزل النصارى يلبسون السواد ويركبون الخيل حتى خلافة المتوكل[٤٩]. فكانت كل طبقة من النصارى تلبس زيّها قبل الإسلام، فالبطارقة كانوا يلبسون (الربط)، وهي الملاءة المنسوجة قطعة واحدة، وأما الرهبان والزّهاد، فكانوا يلبسون المسوح(المسح) وهو نسيج الشعر[٥٠]. ولا يزالون يلبسونه إلى الآن في الأديرة.

وقد سار خلفاء بني العباس على وفق سياسة الخلفاء الراشدين والأمويين في معاملتهم لأهل الذمّة، وبخاصّة النصارى، واعتمدوا عليهم في تنظيم إدارة الدولة، لما لهم من خبرة بالكتابة والدواوين، وبعض فنون العلم، فأغدقوا عليهم الأموال والهبات، وعاشوا برخاء، وتقاطروا على بغداد يخدمون الدولة العباسية، وساعدهم سيطرتهم على مؤسسات الدولة في ممارسة ديانتهم بحريّة، فأقبلوا على بناء البيع والكنائس والأديرة، وعلى إظهار أعيادهم الدينيّة بحريّة تامة، فيذكر الشابشتي (ت ٣٨٨هـ/٩٨٨م) في كتابه (الديارات): أنّ عدد الأديرة التي بنيت خلال العصور العباسية كانت كبيرة جدًّا، فقد كانت ملجأ للرهبان، كما أصبحت منتزهًا يقصدها المسلمون في أعياد النصارى للمتعة[51]. وكان القساوسة يقومون بمعالجة المرضى، ولذا أصبحت الأديرة مراكز لعلاج الأمراض وأماكن للنقاهة[52].

ففي خلافة أبي العباس أعطي للنصارى حريّة انتخاب الجثالقة والمطارنة وفق أحكام البيعة[٥٣]. وأذن الخليفة المنصور لطبيبه جرجيس بن بختشيوع في مصاحبته، وفي الدخول على حرمه[٥٤].

وسمح الخليفة المهدي للنصارى ببناء الأديرة العديدة في بغداد[٥٥]. وكان الخليفة الهادي يكرم الأساقفة ويجالسهم، وله معهم مباحثات، كما سمح لهم بإحداث الكنائس والاحتفال بالأعياد والخدمة في وظائف الدولة[٥٦]. وأعطاهم الرشيد سلطات واسعة في اختيار وسائل الروحانيين، وكان يمنحهم الهدايا الثمينة بعد اختيارهم[٥٧].

كما قرب نخبة من الأطباء النصارى، ووكل إليهم الإشراف على المستشفيات ودور العلاج، كما وضع المدارس الطبيّة بإدارة يوحنا بن ماسويه[٥٨].

وتولّى زمن الدولة العباسية بعض النصارى الوزارة، منهم نصر بن هارون سنة ٣١٩هـ/٩٣١م،

وعيسى بن نسطور النصراني سنة ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م[٥٩].

وقد حدث في بعض الأحيان أن اشتدّ بعض الخلفاء في العصر العباسي في معاملة النصارى، ويعزو أغلب المؤرخين ذلك إلى سوء العلاقة مع الدولة البيزنطية، فقد روى الطبري[٦٠]: "أنّ الروم بمساعدة النصارى في الثغور هاجموا مرعش وطرطوس والمصيصة وأنطاكية وسبوا من المسلمين، وهدموا مساجدها، وكان رد فعل الخليفة الرشيد أن أمر بهدم الكنائس في الثغور".

وفي عهد الخليفة الأمين نال النصارى الحريّة في ممارسة عقائدهم الدينيّة وشعائرهم، فيروي المستشرق Fatal [٦١] أنّ عصر الأمين هو عصر ازدهار بالنسبة لبناء الكنائس والصوامع المسيحيّة، كما يعدّ عصر الخليفة المأمون عصر إصلاح بالنسبة للمعابد والكنائس، فسمح بإنشاء كنائس جديدة.

وبرزت في عصر المأمون شخصيات علميّة من النصارى، منهم الأطباء والفلاسفة والأدباء والعلماء، ترجموا في عصره كثيرا من كتب الفلسفة، وعقد مجالس المناظرة من قبل علماء المسلمين وأهل الذمّة. وفعل مثله المعتصم. وبذلك تعدّ المدة الواقعة بين خلافة أبي العباس حتى نهاية خلافة المعتصم من العهود الزاهرة في تاريخ النصارى في العراق لما لقوا فيها من تسامح ديني في ممارسة شعائرهم، وحسن معاملة، وفي بناء الكنائس والأديرة، وفي مساواتهم بالمسلمين في الوظائف.وقال فيهم الجاحظ[٦٢]: "إنهم نافسوا المسلمين في لباسهم وركوبهم وألقابهم، وتسموا بالحسن والحسين والعباس...وكان منهم كتاب السلاطين وأطباء الملوك، واتخذوا البراذين الشهرية والخيل العتاق ... واتخذوا الجوقات وضربوا بالصوالجة، ولبسوا الملحم"[٦٣] والمطبقة واتخذوا الشاكرية[٦٤]. وكانت الجامعات والمعاهد الإسلامية مفتوحة أمامهم للدراسة، وقد تتلمذوا على أيدي علماء وفقهاء مسلمين، فدرس حنين بن إسحاق على يد الخليل الفراهيدي وسيبويه، حتى أصبح حجة في العربية[٦٥]. وتتلمذ يحيى بن عدي على يدي الفارابي، ودرس ثابت بن قرة على يدي محمد بن موسى[٦٦].

ويصف المستشرق ترتون[٦٧] حالة النصارى وبخاصة في ظل الإسلام، فيقول: "فقد كان النصارى يؤثرون العيش في ظل الحكم الإسلامي على العيش في ظل إخوانهم النصارى". ومع هذا التسامح العظيم، الذي شهده النصارى في عصور الراشدين والأمويين والعباسيين، تعرّضوا لأزمات ومضايقات على عهد الخليفة المتوكل، فقد كان أشد الخلفاء وطأة على النصارى، فأمر سنة ٢٣٥هـ/ ٨٤٩م بأخذ النصارى بلباس معيّن، ولا يستعان بهم في أعمال الدولة، وأمر بهدم الكنائس المحدثة في الإسلام، ونهى أن يتعلم أولادهم في كتاتيب المسلمين، ولا يعلمهم مسلم، وأمر بتسوية قبورهم مع الأرض[٦٨].

ويعزو سعيد بن بطريق[٦٩]: "هذا الإجراء إلى سخط الخليفة المتوكل على طبيبه ابن بختشوع، فكتب إلى جميع البلدان بأخذ النصارى في ذلك"، ولعلّ هذا الإجراء كان بدافع سلوك النصارى وتعاونهم مع البيزنطيين من ناحية، وسوء معاملة البيزنطيين للأسرى المسلمين، ويروي ابن كثير[٧٠] حادثتين كان لهما أثر في ذلك: فقد عرضت أم الملك البيزنطي على الأسرى المسلمين التنصر، وكانوا عشرين ألفًا، فمن أجابها إلى النصرانيّة سلم وإلا قتلته، فقتلت اثني عشر ألفًا،

وبقي منهم خمسة وثلاثون وسبعمئة رجل وخمسة وعشرين ومئة امرأة عندما جرى الفداء بين المسلمين والبيزنطيين، أما الحادثة الثانية: فهي استياء الخليفة المتوكل من النصارى بسبب وثوب أهل حمص على عاملهم، ومساعدة النصارى له، فأمر أن يخرج كل نصراني بها ويهدم كنيستها ويضيفها إلى المسجد الجامع.

ويبدو أنّ الخليفة المتوكل كان شديدًا على مخالفيه، فقد شمل بسياسته الشدّة بعض فرق المسلمين، حيث كان بعض من حوله يخوفونه من العلويين، ويشيرون عليه بإبعادهم، فغطت هذه السيئة على جميع حسناته، وعلى الرغم من سياسة الشدة التي اتبعها الخليفة المتوكل في معاملة النصارى إلا أنّه لم يستغن عنهم في أعمال الدولة ودواوينها، فكان مالك بن الوليد نصرانيًّا صاحب ديوان القصر، كما أسند الخليفة المتوكل ديوان الخاصة وبيت المال إلى نصرانيين هما أبو الغنائي وأخوه، وكان لبنان، وهو نصراني أيضًا، كاتبًا لصاحب الديوان[٧١]. هذا إضافة إلى أنّ النصارى زاولوا بحريّة تامّة المهن المختلفة كالطب والصيدلة والهندسة والترجمة، واشتغلوا بالتجارة والزراعة والصناعة والصيرفة، فبنوا القصور الشاهقة، واستخدموا الأثاث النفيس، وكانوا يضاهون عظماء المسلمين في اللباس والركوب والجواري والعبيد، وفي احتكار بعض وظائف الدولة المهمّة، فعاشوا في تسامح وأمان وحريّة، كما عبّر عنهم أحد المؤرخين المحدثين[٧٢] بقوله: "وقضت الضرورة أن يعيش النصارى واليهود بجانب المسلمين، فأعان ذلك على خلق جو من التسامح لا تعرفه أوربا في العصور الوسطى، وقد أباح الإسلام الزواج بالكتابيات، وقد كان له أثره في الترابط بين أبناء المجتمع الواحد"، فتوثقت أواصر الانسجام الاجتماعي في المجتمع لاسيما بين المسلمين والنصارى؛ لكونهم عربًا، ولتجانس تقاليدهم الاجتماعية وروابطهم القوميّة. ■

●●●

الحواشي

١- مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة:١/١١٧، وما بعدها.

٢- التنبيه والإشراف:٢٧٨.

٣- الكامل:١/١٩٦، تاريخ الطبري:٢/٤٢.

٤- تاريخ العبر:٢/١٧٢.

٥- تاريخ كلدو وآشور: ٢/٢٨، ٦٠.

٦- النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية:١/٧٦.

٧- تاريخ العراق:٢٦٣، الإسلام والحضارة العربية:٢٠٨، السيادة العربية:١٩.

٨- الممتحنة :٨.

٩- العنكبوت:٤٦.

١٠- المائدة: ٥.

١١- المائدة:١٠٥.

١٢- البقرة:٢٥٦.

١٣- المائدة: ٨٢.

١٤- فتوح البلدان: ٧٧، الكامل:٢/٢٠٠، مجموعة الوثائق الإسلامية:١١٤.

١٥- الطبقات الكبرى:٢/١٢٧، جلاء الظلمة عن حقوق أهل الذمّة (مخطوط)ورقة ٣٨.

١٦- رسالة الكندي:٦.

١٧- المائدة:٨٢.

١٨- تاريخ الطبري:٢/٢١٣، الطبقات:٢/١٢٧، التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق:١٠، دائرة المعارف البريطانية:١١/ ١٨٤.

١٩- فتوح البلدان: ٢٩٧، مجموعة الوثائق الإسلامية:٢٩٢.

٢٠- الخراج:١٤٤.

٢١- تاريخ الطبري:٣/١٨٦، مجموعة الوثائق الإسلامية:٢٩٣-٢٩٨.

٢٢- التاريخ المسعودي:٢/٦١٨: تاريخ كرسي بطارقة المشرق:٦٢.

٢٣- ذخيرة الأذهان: ١/٢٤٩-٢٥٠.

٢٤- تاريخ كرسي بطارقة المشرق: ٦٢.

٢٥- أهل الذمة في الإسلام:١٤٩.

٢٦- تاريخ كلده وآشور:٢/٢٥١-٢٥٥.

٢٧- مجلة النجم: تصدرها البطريركية الكلدانية في الموصل.

٢٨- مختصر تواريخ الكنيسة:٣٨٥-٣٨٦.

٢٩- المصدر السابق:٣٨٦.

٣٠- حضارة العرب:٧٢.

٣١- الدعوة إلى الإسلام: ١٨٢.

٣٢- نظرات في تاريخ الإسلام:٤١١-٤١٢.

٣٣- حضارة العرب حاشية(١):١٢٨.

٣٤- حضارة العرب:١٢٧.

٣٥- التوبة:٢٩.

٣٦- السيادة العربية:٢٠.

٣٧- الإسلام وأهل الذمّة: ٩٩.

٣٨- المجالس السبعة (مخطوط) ورقة ٣٥د.ظ.

٣٩- Shedd, Islam.

٤٠ الدعوة إلى الإسلام: ٩٨-٩٩.

٤١- قصة الحضارة: ١٣/٦-٧.

٤٢- تاريخ العرب، مطوّل: ٢/٢٥٩.

٤٣- فتوح البلدان:١٩٣، أهل الذمة في الإسلام:١٦٩.

٤٤- الفهرست: ٣١٥.

٤٥- الأغاني:٧/٧٤، عيون الأنباء في طبقات الأطباء:٢/١٦٠.

٤٦- نظرات في تاريخ الإسلام: ٤٠٢- ٤٠٣.

٤٧- التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: ٢/٤٤.

٤٨- تاريخ الحضارة الإسلامية:٥٥.

٤٩- الفهرست:٣٢٠.

٥٠- النصرانية وآدابها:٢١٨-٢١٩.

٥١- اللؤلؤ المنثور:٥١٠.

٥٢- الديارات: ١٩٦.

٥٣- أحوال النصارى:٤٥.

٥٤- أخبار العلماء بأخبار الحكماء: ١١٠.

٥٥- بغداد في عهد الخلافة العباسية:١٠٨، وما بعدها.

٥٦- السلوك لمعرفة دول الملوك: ٢/١١٥.

٥٧- تاريخ كرسي بطارقة المشرق:١٦٩.

٥٨- الإسلام والحضارة العربية: ٤٣.

٥٩- أهل الذمّة في الإسلام:١٦٩.

٦٠- تاريخ الطبري:٣/٧١٢.

٦١- Fatal, Le statut Des Nov, p 188,189.

٦٢ ثلاث رسائل:١٨.

٦٣- الملحم: نوع من الثياب سداه الحرير ولحمته غير الحرير.

٦٤- الشاكرية: معربة (جاكر) معناه بالفارسيّة الأجير المستخدم، حياة الحيوان:٢/١٣٠.

٦٥- الأغاني:٨/١٣٦.

٦٦- عيون الأنباء في طبقات الأطباء:١/١٨٥.

٦٧- أهل الذمّة في الإسلام:١٢١.

٦٨- تاريخ الطبري:٩/١٧١، الكامل في التاريخ: ٧/٥٢، الخدمة في استعمال أهل الخدمة (مخطوط): ورقة ٤.

٦٩- التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق:٦٣.

٧٠- البداية والنهاية في التاريخ:١٠/٢٢٣.

٧١- أهل الذمّة في الإسلام:٢٠.

٧٢- ضحى الإسلام: ١/٢٢٢، حاشية (١)

المصادر والمراجع

١- **أحكام أهل الذمة**، لابن قيم الجوزية، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، ١٩٦١م.

٢- **الأحكام السلطانية**، للماوردي، مط. البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٦م.

٣- **أحوال نصارى بغداد**، لرفائيل بابو إسحاق، مط. شفيق، بغداد، ١٩٦٠م.

٤- **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، لابن القفطي، ط. ليبزك، ١٣٢٠هـ.

٥- **الإسلام وأهل الذمة**، لعلي حسني الخربوطلي، مط. شركة الإعلانات الشرقيّة،١٩٦٩م.

٦- **الإسلام والحضارة العربية**، لمحمد كرد علي، مط. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٠م.

٧- الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، مطبعة التقدم، مصر.

٨- أهل الذمة في الإسلام، ل.أ.س. ترتون، دار المعارف، مصر، ١٩٦٧م.

٩- البداية والنهاية في التاريخ، لابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٦٦م.

١٠- تاريخ الحضارة الإسلامية، ل.ف. بارتولد، ط٣، دار المعارف، مصر.

١١- تاريخ العرب، لفليب حتي، ط. سنة ١٩٥٣م.

١٢- تاريخ الرسل والملوك، للطبري، دار المعارف، مصر، ١٩٦٣م.

١٣- تاريخ كرسي بطارقة المشرق، للبطريك أغناطيوس يعقوب، ط. دمشق، ١٩٦٩م.

١٤- تاريخ كلدو وآشور، للمطران آدي شير، ط. بيروت.

١٥- التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق، لابن البطريق، مط. الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٠٢م.

١٦- التاريخ المسعودي، لمؤلف مجهول، نشر المطران آدي شير، باريس، ١٩٠٧م.

١٧- جلاء الظلمة عن حقوق أهل الذمة، لكامل بن حسين الحنفي، مخطوط، دار الكتب المصرية رقم ١٤عقائد.

١٨- حضارة العرب، لغوستاف لوبون، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٦م.

١٩- الخدمة في استعمال أهل الذمة، لابن النقاش، محمد ابن علي، مخطوط، دار الكتب المصرية، رقم١٦٩٣م.

٢٠- الخراج، للقاضي أبي يوسف، ط٣، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٢هـ.

٢١- الدعوة إلى الإسلام، لتوماس آرنولد، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٤٧م.

٢٢- الديارات، للشابشتي، ط٢، نشر مكتبة المثنى، بغداد.

٢٣- رسالة الكندي، لعبد المسيح بن إسحاق، ط. لندن، ١٨٨٥م.

٢٤- رسائل الجاحظ، للجاحظ، ط. القاهرة، ١٣٤٤هـ.

٢٥- السلوك لمعرفة دول الملوك، للمقريزي، دار الكتب المصرية، القاهرة.

٢٦- السيادة العربية والشيعة والإسرائليات، لفان فلوتن، مط. السعادة، مصر، ١٩٣٤م.

٢٧- ضحى الإسلام، لأحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٨- الطبقات الكبرى، لابن سعد ط. ليدن، ١٩٣٨م.

٢٩- عصر المأمون، لأحمد فريد رفاعي، دار الكتب المصرية، ١٩٢٨م.

٣٠- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، دار الفكر، بيروت، ١٩٥٦م.

٣١- فتوح البلدان، للبلاذري، ط. لجنة البيان العربي، القاهرة.

٣٢- الفهرست، لابن النديم، روائع التراث العربي، مكتبة خياط، بيروت.

٣٣- قصة الحضارة، ل- ول. ديورانت، الإدارة الثقافية، جامعة الدول العربية.

٣٤- الكامل في التاريخ، لابن الأثير، المطبعة المنيرية، مصر، ١٣٤٩هـ.

٣٥- اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية، لأغناطيوس أفرام الأول برصوم، ط. حمص، ١٩٢٣م.

٣٦- المجالس السبعة، لابن شيت، مخطوط.

٣٧- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي- الخلافة الراشدة، لمحمد حميد الله الحيدرآبادي، مط. لجنة البيان، القاهرة، ١٩٥٨م.

٣٨- مختصر تواريخ الكنيسة، للومون لومون، تر. اقليمس يوسف، الموصل، ١٨٧٣م.

٣٩- النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، للأب لويس شيخو اليسوعي، ط. بيروت، ١٩١٩م.

٤٠- نظرات في الإسلام، ل- ر.ب.أ. دوزي، البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٣م.

41- Antonio Fattal, Le statut Loyal Dos Non Musulmans, 1958

42- Shadd William, Islam and Oriental churches - Phitadelphia, 1904.

نظرة في التشريع والسياسة الإسلامية تجاه النصارى

شيوخ معمر بن راشد وتلاميذه المضعف فيهم - دراسة تطبيقية على الصحيحين

د. نافذ حسين حماد
الجامعة الإسلامية - غزة

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد،

روى الشيخان في صحيحيهما لمعمر بن راشد عن واحد وعشرين شيخًا من البصرة والمدينة واليمن وغيرها من أمصار المسلمين، سواء اتفقا في الإخراج لمعمر عن الشيخ، أو انفرد أحدهما.

وشيوخه في الصحيحين أو أحدهما حسب حروف الهجاء، هم: إسماعيل بن أُميَّة الأموي، أيوب السَّختياني، ثابت بن أسلم البُناني، ثُمامة بن عبد الله الأنصاري، الجَعْد بن دينار اليَشْكري، جعفر ابن بُرْقان الكِلابي، حنظلة بن أبي سفيان، زيد بن أسلم العدوي، عاصم بن سليمان الأحول، عبد الله ابن طاووس بن كيسان، عبد الله بن مسلم الزهري، عبد الكريم بن مالك الجزري، عبيد الله بن عمر العمري، عطاء بن أبي مسلم الخراساني، قتادة بن دعامة السدوسي، كثير بن كثير بن المطلب، محمد بن مسلم الزهري، محمد بن المنكدر، هشام بن عروة، همام بن منبه، يحيى بن أبي كثير.

كما رويا لأربعة عشر تلميذًا من تلاميذ معمر عنه، بلدانهم مختلفة، وهم حسب حروف الهجاء: إسماعيل بن عُلية، سفيان الثوري، سفيان بن عيينة، عبد الأعلى بن عبد الأعلى، عبد الرزاق بن همام، عبد الله بن المبارك، عبد الملك بن جريج، عبد الواحد بن زياد، عيسى بن يونس، محمد بن جعفر، محمد بن حميد، معتمر بن سليمان، هشام بن يوسف، يزيد بن زريع.

وقد تكلم بعض النقاد في روايات عدد من هؤلاء الشيوخ، سواء ذكروا بأسمائهم، أو أطلق الناقدُ القول في ضعف روايته عن شيوخ مِصْرٍ معيّن، وهم العراقيون خاصة.

وكذا تكلم بعضهم في روايات عدد من تلاميذه عنه، وهم البصريون خاصة.

ومعمر بن راشد ثقة ثبت فاضل[1]، وإمام

حافظ، من أوعية العلم مع الصدق والتحري، والورع والجلالة، وحسن التصنيف[٢]، فهو أول من صنّف وبوَّب باليمن[٣]. وعدّه المديني في آخرين ممن دار عليهم الإسناد بعد التابعين[٤]، بل ما جمع أحد علم الأقطار في الرواية عنهم كمعمر[٥]، ومع ذلك قال ابن مهدي: اثنان إذا كتبت حديثهما هكذا رأيت فيه، وإذا انتقيتهما كانت حسانًا، معمر وحماد بن سلمة[٦]، وقال الذهبي: أحد الأعلام الثقات، له أوهام معروفة احتملت في سعة ما أتقن[٧].

وكان الحافظ ابن رجب قد أورده في جماعة كثيرين في كتابه شرح علل الترمذي، ذكرهم تحت عنوان " قوم ثقات في أنفسهم، لكنّ حديثهم عن بعض الشيوخ فيه ضعف بخلاف حديثهم عن بقية شيوخهم"، مقتصرًا على ما قيل من تضعيف هؤلاء الرواة في أولئك الشيوخ دون مناقشة أو ترجيح[٨].

كما ذكره ابن رجب ضمن عنوان " من ضُعِّف حديثه في بعض الأماكن دون بعض"، فجعله فيمن حدّث في مكان لم تكن معه فيه كتبه فخلط، وحدّث في مكان آخر من كتبه فضبط"[٩].

هذا الموضوع الذي يكشف عن جانبٍ من نوعٍ هام من أنواع علوم الحديث، ألا وهو "معرفة تفاوت الرواة في المراتب"، ويبرز أحوال الراوي الثقة الذي يغلب عليه قبول مروياته، إلا أنّه لا يسلم من ردّها في بعض الأحيان.

وفي دراسة علمية لأحد الأخوة المعاصرين بعنوان " الثقات الذين ضعفوا في بعض شيوخهم " تم استبعاد معمر في آخرين ذكرهم ابن رجب ضمن عنوانه السابق؛ لأسباب ثلاثة، هي اقتصار الأخ الباحث على الثقات المتكلم في روايته عن أحد أو اثنين أو ثلاثة، ولم يكن هؤلاء الشيوخ من المختلطين، إضافة إلى من ثبت عدم سماعه من شيخه الذي ضُعِّف فيه.

ولم تشتمل دراسته ثقات ضعفوا في تلاميذ معنيين لأي سبب من الأسباب، كما أنه لم يتعرّض لدراسة أحاديث الصحيحين عند دراسته للثقات الذين خُرِّج لهم في الصحيحين أو أحدهما عمن ضعفوا فيهم[١٠].

ويرى باحث آخر في رسالته العلميّة أنّ البخاري لا يروي لمعمر بن راشد مع آخرين عن شيوخ لهم ضُعِّفوا فيهم![١١].

مما دفعني إلى هذه الدراسة الحديثية، التي تبين مدى دقّة قول الناقد في حكايته من جهة. وهل اتفق النقّاد عليه أم اختلفوا؟ وهل هو قادح أو غير قادح؟ مع مسوّغات إدخال الشيخين في صحيحيهما رواية معمر عن الشيوخ المتكلم في روايته عنهم؟ والتلاميذ المتكلم في روايته لهم من جهة أخرى، وهي بعنوان:

شيوخ معمر بن راشد وتلاميذه المضعف فيهم - دراسة تطبيقية على الصحيحين

وإنما اقتصرت في دراستي على الصحيحين؛ لأنهما المقدمة على كتب السنة قاطبة، والموصوفة بالصحة مطلقًا، كما هو مشهور بين العلماء، بخلاف غيرها التي تحوي الصحيح والضعيف.

لذا لم أتعرض إلى ما قيل في روايته عن الأعمش أو منصور بن المعتمر: لأنّ الشيخين لم يخرجا له عنهما في الصحيحين.

وقد قسمت البحث بعد هذه المقدمة إلى مبحثين، الأول في شيوخه المتكلم في روايته عنهم، والثاني في تلاميذه المتكلم في روايته لهم.

المبحث الأول: شيوخ معمر المتكلم في روايته عنهم

يدور الكلام في روايته عن ثلاثة من شيوخه ممن له عنهم روايات في الصحيحين أو أحدهما، وهم ثابت البناني، وقتادة بن دعامة، وهشام بن عروة، إضافة إلى إطلاق النقد حول روايته عن العراقيين.

وشيوخه العراقيون في الصحيحين سوى قتادة هم إسماعيل بن أميّة، وأيوب السختياني، وثمامة ابن عبد الله الأنصاري، والجعد بن دينار اليشكري، وجعفر بن برقان الكلابي، وعاصم بن سليمان الأحول. وجميعهم ثقات مطلقًا سوى جعفر ابن برقان فَيَهِم في حديث الزهري، وصدوق أو ثقة في غيره.

وهاك دراسة كل شيخ على حدة:

الشيخ الأول: ثابت بن أسلم البناني:

ومن أقوال النقاد في رواية معمر عن ثابت:

قال علي بن المديني: وفي أحاديث معمر عن ثابت أحاديث غرائب ومنكرة، جعل ثابت عن أنس أنّ النبي ﷺ كان كذا (شيء ذكره)، وإنما هذا حديث أبان بن أبي عياش عن أنس. (أي إنها تشبه أحاديث أبان، والله أعلم)[١٢].

وعن ثابت في جلبيب[١٣]، قال: حدثنا عبد الرزاق عن معمر، لم يروه عن ثابت غيره[١٤].

وروى الغلابيّ (المُفضّل بن غسان) عن شيخه ابن معين، قال: معمر عن ثابت ضعيف[١٥].

وقال أيضًا: حديث معمر عن ثابت مضطرب كثير الأوهام[١٦].

وأما الإمام أحمد، فكأنه يخالفهما، ومع ذلك يقدم حماد بن سلمة في ثابت على معمر، فروى يعقوب بن سفيان بسنده عن أحمد بن حنبل، قال: كان معمر يُحدث حفظًا فيحرف، وكان أطلبهم للعلم. قيل له: فما روى عن ثابت؟ فقال: ما أحسن حديثه، ثم قال: حماد بن سلمة أحب إليّ، ليس أحد أثبت في ثابت من حماد بن سلمة[١٧].

ولكن هذا القول من الإمام أحمد لا يدل على مطلق قبول رواية معمر عن ثابت، فحينما سئل عن حديث عبد الرزاق عن معمر عن ثابت عن أنس: أنّ النبي ﷺ نهي عن الشغار، قال: هذا حديث منكر من حديث ثابت[١٨].

وكذا قال أبو حاتم الرازي في حديث الشغار بسنده السابق" هذا حديث منكر جدًّا"[١٩].

قلت: ولعلّ كلاً من الإمام أحمد وأبي حاتم لا يقصدان تضعيفه في ثابت مطلقًا، وإنما في أحاديث مخصوصة، لبيان أنّ له في حديثه عن ثابت مناكير، وهذا لا يستغرب؛ لأنه من المكثرين عنه. والله أعلم.

ومع أنّ ابن رجب جعل أصحاب ثابت ثلاث طبقات، الأولى الثقات، والثانية الشيوخ، والثالثة الضعفاء والمتروكين، وجعل معمرًا من الطبقة الأولى، إلاّ أنّ أقوال النقاد التي أوردها ابن رجب تؤخر معمرًا عن أكثر أقرانه وتقدمهم عليه، وهم حمّاد بن سلمة وسليمان بن المغيرة وحماد بن زيد.

ثم نقل ابن رجب كلام كلٍّ من ابن المديني وابن معين، كما نقل عن العقيلي، قوله: أنكرهم رواية عن ثابت بن معمر[٢٠].

لذا أقر ابن حجر بهذا الكلام، فقال في الهدي: معمر بن راشد تكلم في حديثه عن ثابت والأعمش[٢١].

وقال في التقريب: في روايته عن ثابت والأعمش وهشام بن عروة شيء، وكذا فيما حدّث به بالبصرة[٢٢].

وهذا النقد من كلٍّ من ابن المديني وابن معين وأحمد والعقيلي، وموافقة ابن رجب وابن حجر يوصلنا إلى عدم التسرع في تصحيح إسناد معمر عن ثابت، وإنما بعد التحري والتثبت، والله أعلم.

أما عن روايات معمر عن ثابت في الصحيحين، فإنما هي رواية واحدة معلقة في البخاري وروايتين في صحيح مسلم، وهي:

أولاً: رواية الإمام البخاري: فبعد أن روى بسنده عن همَّام، عن قتادة، عن أنس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنّ رجلين خرجا من عند النبي ﷺ في ليلة مُظلمة، وإذا نور بين أيديهما حتى تفرقا فتفرق النُّور معهما.

قال البخاري:قال معمر عن ثابت عن أنس: إن أُسيد بن حُضير ورجلاً من الأنصار. وقال حمَّاد أخبرنا ثابت عن أنس كان أُسيد بن حضيرٍ وعباد ابن بشر عند النبي ﷺ[٢٣].

قلت: هي الرواية الوحيدة، وجاءت معلقة، وكذا قال ابن حجر في الهدي: إنّ البخاري لم يخرج له إلا تعليقًا[٢٤]. وبين ابن حجر أنّ عبد الرزاق وصلها في مصنّفه عن معمر، ومن طريقه الإسماعيلي[٢٥].

ثانيًا: روايتي الإمام مسلم:

الرواية الأولى: فبعد أن روى بسنده عن حمَّاد ابن سلمة، عن ثابت، عن أنس أنَّ رسول الله ﷺ قال: لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله.

رواه من طريق معمر عن ثابت عن أنس[٢٦].

فأخرج رواية معمر متابعًا لحماد بن سلمة عن ثابت، وثابت من أثبت أصحاب أنس بعد الزهري، قاله أبو حاتم، وحماد من أثبت أصحاب ثابت. حكى مسلم في كتاب التمييز إجماع أهل المعرفة على ذلك، وحكي ذلك عن يحيى القطان وابن معين وابن المديني، وأحمد وأبي حاتم والدار قطني وغيرهم[٢٧].

كما أنّ تلميذ معمر في الرواية هو عبد الرزاق، وقد قال الإمام أحمد: إذا اختلف أصحاب معمر فالحديث حديث عبد الرزاق[٢٨]. وقال يعقوب بن شيبه: عبد الرزاق متثبت في معمر جيد الإتقان[٢٩]، وقال يحيى بن معين وأحمد بن حنبل: قال عبد الرزاق: لزمت معمرًا ثمان سنين[٣٠].

وسيأتي عند دراسة روايات تلاميذه عنه أنّ حديثه باليمن جيد بخلاف حديثه بالبصرة. وأن حديث هشام بن يوسف وعبد الرزاق عنه أصح؛ لأنهم أخذوا عنه من كتبه، بخلاف البصريين الذين حدثهم من حفظه، فوقع في أغاليط[٣١]. بل كان عبد الرزاق أثبت في حديث معمر من هشام ابن يوسف، كما قال ابن معين[٣٢].

ولذا، فإن أحاديث عبد الرزاق وهشام عنه المقدمة عندي عند المخالفة، إلا ما نصّ الأئمة على انتقادها، حيث وجدناهم يُصرِّحون بوجود علّة في أحاديث جاءت من طريق عبد الرزاق عنه.

ولا يقال هنا إنّ مسلمًا رواه بعد حديث حماد عن ثابت؛ ليكشف عن علّته، فالإسنادان صحيحان، وثابت رواه لكلٍّ من حماد ومعمر.

الرواية الثانية: فبعد أن روى بسنده عن سليمان بن المغيرة، عن ثابت، عن أنس قال: دعا رسولَ الله ﷺ رجلٌ فانطلقت معه فجيء بمرقةٍ فيها دُبَّاءٌ.. الحديث.

رواه من طريق عبد الرزاق، عن معمر عن ثابت البناني وعاصم الأحول عن أنس[٣٣].

شيوخ معمر بن راشد وتلاميذه المضعف فيهم - دراسة تطبيقية على الصحيحين

وثابت هنا مقرون بعاصم الأحول، غير أنّ عاصمًا من شيوخه العراقيين المتكلم في روايته عنهم، إلا أنّ الإمام مسلمًا كما نرى أخرج رواية معمر متابعًا لسليمان بن المغيرة، وهو ثقة ثبت[٣٤]، ومن الطبقة الأولى من أصحاب ثابت[٣٥].

وقال ابن المديني: لم يكن في أصحاب ثابت البناني أثبت من حماد بن سلمة، ثم بعده سليمان ابن المغيرة، ثم بعده حماد بن زيد، وهي صحاح[٣٦].

وقال أحمد: كان حماد ثبتًا في حديث ثابت البناني، وكان بعده سليمان بن المغيرة[٣٧].

بل قال أبو حاتم: سليمان أحفظ من حماد لحديث ثابت[٣٨].

وتلميذ معمر هو عبد الرزاق الصنعاني.

كما تابعه حماد بن سلمة عند أحمد[٣٩]، وعبد ابن حميد[٤٠]، وتابعه كذلك عُمارة بن زاذان عند أحمد[٤١]، وأبي يعلى الموصلي[٤٢].

والخلاصة أنّ رواية البخاري معلقة، اتصلت في مصنفات أخرى بسند صحيح، وروايتي مسلم في المتابعات.

الشيخ الثاني: قتادة بن دعامة:

ومن أقوال النقاد في رواية معمر عن قتادة:

قال الدارقطني في العلل: معمر سيىء الحفظ لحديث قتادة والأعمش[٤٣].

وقال ابن أبي خيثمة: سمعت يحيى بن معين يقول: قال معمر: جلست إلى قتادة وأنا صغير، فلم أحفظ أسانيده[٤٤].

وقيل لأبي داود: شيبان أحب إليك في قتادة من معمر؟ قال نعم[٤٥]. وهو قول ابن معين[٤٦].

ثم هو من العراقيين الذين قال فيهم ابن معين: إذا حدثك معمر عن العراقيين فخفه[٤٧]. إلا عن الزهري وابن طاوس؛ فإنّ حديثه عنهما مستقيم، فأما أهل الكوفة وأهل البصرة فلا[٤٨].

وقال ابن رجب تحت عنوان من حدّث عن أهل مصر أو إقليم فحفظ حديثهم وحدث عن غيرهم فلم يحفظ: ومنهم معمر بن راشد كان يُضعف حديثه عن أهل العراق خاصة[٤٩].

وقبل الانتقال إلى عرض روايات معمر عن قتادة في الصحيحين أتوقف عند الأقوال السابقة، فقول الدارقطني نص صريح في تضعيف معمر عن قتادة، إن جاء كما هنا، دون تعلقه بكلام سابق أو لاحق، إلا أنه انفرد به، ولم يتابعه عليه أحد.

أما عدم حفظ معمر عن قتادة الأسانيد كما نُقل عن ابن معين، فيخالفه - إن كانت العبارة صحيحة - ما جاء عن معمر نفسه أيضًا، قال: سمعت من قتادة وأنا ابن أربع عشرة، فما من شيء سمعت في تلك السنين إلا وكأنه مكتوب في صدري[٥٠].

وأما قول أبي داود الموافق لقول ابن معين بأن شيبان أحبّ في قتادة، فلا يدل على ضعف، إنما هو تقديم شيخ على آخر.

وأما قول ابن معين الأخير، وكذا قول ابن رجب، فلا يتصور الذهاب إلى تضعيف كل رواية لمعمر رواها عن العراقيين، إنما عند وجود مخالفة، وليس أدل من قول الذهبي فيه "ما نزال نحتج بمعمر حتى يلوح لنا خطؤه بمخالفته من هو أحفظ منه، أو نعده من الثقات"[٥١].

لذا لا أستطيع القول بتضعيف رواية معمر عن قتادة، ومع ذلك إنما أورده البخاري في موضع

واحد تعليقًا، وروى له مسلم في ثلاثة مواضع متابعة، وهي:

أولاً: رواية الإمام البخاري: فبعد أن روى بسنده عن همام، عن قتادة، عن أنس بن مالك أو عن رجل، عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: كان النبي ﷺ ضخم القدمين حسن الوجه لم أر بعده مثله.

قال البخاري: وقال هشام عن معمر عن قتادة عن أنس كان النبي ﷺ شثن القدمين والكفين[٥٢].

قلت: هي الرواية الوحيدة، وجاءت معلقة، وكذا قال ابن حجر في الهدي إنّ البخاري لم يخرج له من روايته عن قتادة إلا تعليقًا[٥٣].

وقد بين ابن حجر مواضع اتصال السند[٥٤].

ثانيًا: روايات الإمام مسلم:

الرواية الأولى: ففي باب التشهد في الصلاة، أخرج مسلم الحديث أولاً من طرق متعددة عن ابن مسعود، ثم أخرجه من طرق عن ابن عباس، ثم أخرج الحديث من طرق عن أبي عوانة، عن قتادة، عن يونس بن جبير، عن حطان بن عبد الله الرقاشي، قال: صليت مع أبي موسى الأشعري صلاة، فلما كان عند القعدة قال رجلٌ من القوم أُقرت الصلاة بالبر والزكاة وذكر حديثًا طويلاً في صفة الصلاة، جاء في وسطه: "فإنّ الله تبارك وتعالى قال على لسان نبيّه ﷺ سمع الله لمن حمده"، وفي آخره صيغة التشهد.

ثم رواه من طريق سعيد بن أبي عروبة وهشام وسليمان التيمي، عن قتادة به - بمثله...، وفيه: (وليس في حديث أحد منهم فإنَّ الله قال على لسان نبيه ﷺ سمع الله لمن حمدهُ إلا في رواية أبي كامل وحده عن أبي عوانة) يعني إحدى طرق الرواية الأولى.

ثم رواه من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن قتادة بهذا الإسناد، وقال في الحديث: فإنّ الله عز وجل قضى على لسان نبيه ﷺ سمع الله لمن حمده[٥٥].

وهكذا نرى أنّ مسلمًا إنما رواه من طريق معمر عن قتادة متابعًا لكل من أبي عوانة وسعيد بن أبي عروبة وهشام الدستوائي وسليمان التيمي، وأنّ رواية معمر عن قتادة هي الرواية الأخيرة في هذا الباب.

من ناحية أخرى ليست رواية أبي كامل الجحدري عن أبي عوانة (وهو الوضّاح اليشكري) الرواية الوحيدة التي ذكرت عبارة (فإنّ الله سبحان الله قال على لسان نبيّه ﷺ سمع الله لمن حمده)، بل جاءت في رواية يحيى بن سعيد القطان، عن هشام الدستوائي، عن قتادة به[٥٦].

وتلميذ معمر في رواية مسلم هذه هو عبد الرزاق الصنعاني.

الرواية الثانية: بعد أن روى بسنده عن سعيد عن قتادة، عن زرارة أن سعد بن هشام بن عامر أراد أن يغزو في سبيل الله، فقدم المدينة، فأراد أن يبيع عقارًا له بها... في حديث طويل تحدث عن صلاة رسول الله ﷺ في الليل، وما كان يفعل إن غلبه نوم أو وجع.

رواه من طريق هشام الدستوائي ومعمر وأبي عوانة وشعبة، عن قتادة به - بنحوه[٥٧].

فحديث معمر عن قتادة متابعًا لكلٍ من ابن أبي عروبة وشعبة وهشام وأبي عوانة.

كما تابعه همام بن يحيى عند أبي داود[٥٨]، وأحمد[٥٩]، ثم إنّ تلميذه في رواية مسلم هو عبد الرزاق.

الرواية الثالثة: بعد أن روى بسنده عن شيبان،

عن قتادة، عن أنس أنَّ أهل مكة سألوا رسول الله ﷺ أن يُريهم آية فأراهم انشقاق القمر مرتين.

رواه من طريق عبد الرزاق عن معمر، ومن طرق عن شعبة عن قتادة به - بنحوه[٦٠]. فأورده متابعًا لشيبان وشعبة عن قتادة.

كما تابعه عند البخاري كلٌّ من شيبان[٦١]. وابن أبي عروبة[٦٢]. وشعبة[٦٣].. وتلميذه هو عبد الرزاق.

والخلاصة أن رواية معمر عن قتادة في الصحيح صحيحة، ولا نجرؤ على تضعيفها إلا إذا وجدنا نصًّا على ذلك من علماء العلل وأئمة النقد، ولا نجد، ومع ذلك، فرواية البخاري معلقة، اتصلت في مصنفات أخرى، وروايات مسلم الثلاث جاءت في المتابعات، وتلميذه دائمًا هو عبد الرزاق الصنعاني اليماني.

الشيخ الثالث: هشام بن عروة:

ومن أقوال النقاد في رواية معمر عن هشام بن عروة:

ذكر ابن أبي خيثمة عن يحيى بن معين، قال: حديث معمر عن هشام بن عروة مضطرب كثير الأوهام[٦٤].

وقال ابن حجر: في روايته عن ثابت والأعمش وهشام بن عروة شيء، وكذا فيما حدث به بالبصرة[٦٥].

وقد أقرّ ابن حجر أنّ في رواية معمر عن هشام مقالاً عند اجتهاده في إزالة التعارض الظاهري بين الروايات في عدد ضربات السيف في عاتق الزبير، وترجيح رواية ابن المبارك عن هشام، والتي تفيد أنّ الضربات اثنتان[٦٦]، على رواية معمر[٦٧]، والتي تفيد أنها واحدة[٦٨].

قلت: وهذا الشيء أو المقال في رواياته إنْ وُجد، لا يتركه أئمة العلل، بل يكشفون عن مواضعه[٦٩].

وقد روى له البخاري ثلاث روايات مسندة، وواحدة تعليقًا، وروى له مسلم روايتين، وهي:

أولاً: روايات الإمام البخاري:

الرواية الأولى: قال رحمه الله: حدثنا عبد الله ابن محمد، قال: حدثنا هشام، أخبرنا معمر، عن الزهري وهشام بن عروة، عن عائشة رضي الله عنها، قالت: كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ، فقام النبي ﷺ فصلى بالناس فأطال القراءة.. الحديث[٧٠].

والرواية كما نرى جاء فيها هشام بن عروة مقرونًا بالزهري، مما يشي عدم اعتماد البخاري على هشام بن عروة في هذه الرواية.

ومعمر من رجال الطبقة الأولى في أصحاب الزهري قال ابن الجنيد: سُئل يحيى بن معين وأنا أسمع: من أثبت من روى عن الزهري؟ فقال: مالك ابن أنس، ثم معمر، ثم عقيل، ثم يونس، ثم شعيب، والأوزاعي، والزبيدي، وسفيان بن عيينة، وكل هؤلاء ثقات[٧١]. بل قالت طائفة: أثبتهم معمر وأصحهم حديثًا، وبعده مالك[٧٢].

والحديث تكرر في الصحيحين، فرواه البخاري في موضعين، أحدهما سابق لهذا الموضع والآخر متأخر، عن كلٍّ من مالك بن أنس[٧٣] وعبدة بن سليمان[٧٤] تابعا فيها معمرًا، كما تابع مسلم كلاًّ من مالك ومحمد بن خازم وعبد الله بن نمير[٧٥].

وكذا تابع الزهري هشام بن عروة في الصحيحين في مواضع كثيرة.

وتلميذ معمر هو هشام بن يوسف الصنعاني،

وقد قال الدارقطني: أثبت أصحاب معمر، هشام ابن يوسف وابن المبارك[٧٦]، وقال هشام بن يوسف: مكث معمر عندنا عشرين سنة[٧٧].

الرواية الثالثة: بعد أن روى بسنده عن هشام ابن يوسف، عن معمر، أخبرنا هشام، عن عروة، قال: كان في الزبير ثلاث ضربات بالسيف إحداهن في عاتقه... الحديث[٧٨].

رواه عن فروة، عن علي بن مُسهر، عن هشام، عن أبيه، قال: كان سيف الزبير بن العوام محلى بفضة، قال هشام: وكان سيف عروة محلى بفضة[٧٩].

فمعمر في هذه الرواية جاء مصرحًا بالسماع من هشام بن عروة، وتلميذه فيها هو هشام بن يوسف الصنعاني، كما أنّ علي بن مسهر في حديث فروة يعد متابعًا لمعمر عن هشام.

ومع ذلك، سبقت الإشارة إلى محاولة ابن حجر ترجيح روايةٍ لابن المبارك، بأنّ في رواية معمر عن هشام مقالاً، ثم عاد فجمع بين الخبرين[٨٠].

الرواية الثالثة: قال رحمه الله: حدثني إبراهيم بن موسى، أخبرنا هشام، عن معمر، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن الزبير قال: ضربت يوم بدر للمهاجرين بمائة سهم[٨١].

وهذه الرواية انفرد بها البخاري، ولم أقف عليها في موضع آخر، ولكن تلميذه فيها هو هشام ابن يوسف.

كما أنّ البخاري روى قبلها بسنده عن موسى بن عقبة، عن الزهري، قال: هذه مغازي رسول الله ﷺ، وفيه: قال أبو عبد الله: فجميع من شهد بدرًا من قريش ممن ضرب له بسهمه أحد وثمانون رجلاً، وكان عروة بن الزبير يقول: قال الزبير: قسمت سهمانهم فكانوا مائة والله أعلم[٨٢].

وقد بيّن ابن حجر أنّ عبارة "فجميع من شهد بدرًا"... هو بقية كلام موسى بن عقبة عن الزهري، ثم قال: وقد استظهره المصنف بالحديث الذي بعده[٨٣].

وكان البخاري قد روى قبلُ رواية أخرى بسنده عن البراء، قال استصغرت أنا وابن عمر يوم بدر، وكان المهاجرون يوم بدر نيفًا على ستين والأنصار نيفًا وأربعين ومائتين[٨٤].

وقد حاول ابن حجر التوفيق بين الأقوال الثلاثة والجمع بينها[٨٥].

الرواية المعلقة: فبعد أن روى عن أبي أسامة، عن هشام بن عروة، عن فاطمة، عن أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما قالت: أفطرنا على عهد النبي ﷺ يوم غيم، ثم طلعت الشمس، قيل لهشام: فأمروا بالقضاء، قال: لا بد من قضاء.

قال البخاري: وقال معمرٌ: سمعت هشامًا لا أدري أقضوا أم لا[٨٦].

وقد بين ابن حجر من وصلها[٨٧].

ثانيًا: روايات الإمام مسلم:

الرواية الأولى: بعد أن روى بسنده عن أبي أسامة، عن هشام، عن أبيه، عن زينب بنت أبي سلمة، عن أم سلمة، قالت: قلت يا رسول الله، هل لي أجر في بني أبي سلمة أنفق عليهم ولست بتاركتهم هكذا وهكذا إنما هم بني؟ فقال: نعم ولك فيهم أجرُ ما أنفقت عليهم.

رواه عن سويد بن سعيد، عن علي بن مسهر، وعن عبد الرزاق عن معمر جميعًا عن هشام بن عروة في هذا الإسناد بمثله[٨٨].

فرواه متابعًا لأبي أسامة حماد بن أسامة وعلي ابن مسهر، كما تابعه كل من عبدة بن سليمان[89]، ووهيب بن خالد عند البخاري[90]، وحفص بن غياث عند ابن ماجه[91]. وتلميذه عبد الرزاق.

الرواية الثانية: بعد أن روى بسنده عن أبي أسامة، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها، قالت: دخل رسول الله ﷺ على ضباعة بيت الزبير...

رواه من طريق عبد الرزاق، عن معمر عن طريق الزهري عن عروة عن عائشة، ثم رواه من طريق عبد الرزاق عن معمر، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة – مثله[92].

فبعدما رواه من طريق أبي أسامة حماد بن أسامة عن هشام، جاء به من طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهري، وقد تأكد لنا فيما مضى قوة هذه الطريق، وأن عبد الرزاق من المقدمين في معمر، ومعمر مثله في الزهري، ثم جاء به مسلم عن معمر متابعًا لأبي أسامة، وتلميذه عبد الرزاق، مما يدل على الصنعة الحديثية المتميزة لمسلم في صحيحه، وكذا هو عند البخاري، من طريق أبي أسامة عن هشام[93].

والخلاصة أنّ رواية البخاري الأولى جاءت في المتابعات، وأن تلميذ معمر في الثانية والثالثة هو هشام بن يوسف الصنعاني، وهو ثقة، ومن أثبت تلاميذ معمر كما تقدّم، والرواية الأخيرة معلقة، اتصلت في مصنفات أخرى.

أما روايتا مسلم ففي المتابعات، وتلميذ معمر فيهما هو عبد الرزاق.

الشيوخ العراقيون: ومن أقوال النقّاد في رواية معمر عن شيوخه العراقيين:

قال ابن أبي خيثمة: سمعت يحيى بن معين، يقول: إذا حدثك معمر عن العراقيين فخفه، إلا عن الزهري وابن طاوس: فإنّ حديثه عنهما مستقيم، فأما أهل الكوفة وأهل البصرة فلا، وما عمل في حديث الأعمش شيئًا[94].

وتحت عنوان من حدث عن أهل مصر أو إقليم فحفظ حديثهم وحدث عن غيرهم فلم يحفظ، قال ابن رجب: ومنهم معمر بن راشد كان يضعف حديثه عن أهل العراق خاصة[95].

وشيوخ معمر من العراقيين في الصحيحين أو أحدهما سوى قتادة خمسة، وهم:

الأول: إسماعيل بن أمية:

وقد روى له مسلم من طريق معمر عنه روايتين، ولم يرو له البخاري

الرواية الأولى: بعد أن روى بسنده عن وكيع، عن سفيان، عن إسماعيل بن أميّة، عن محمد بن يحيى بن حبان، عن يحيى بن عمارة عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: ليس فيما دون خمسة أوساق من تمر ولا حبٍّ صدقة. رواه من طريق ابن مهدي ويحيى بن آدم عن الثوري، ومن طريق عبد الرزاق عن الثوري ومعمر به – بنحوه[96].

فبعدما رواه مسلم عن ثلاثة من شيوخه من طريق سفيان الثوري منفردًا عن إسماعيل بن أمية، قرن الثوري بمعمر، وتلميذهما عبد الرزاق.

الرواية الثانية: بعد أن روى بسنده عن مالك، عن زيد بن أسلم، عن عياض بن عبد الله بن سعد ابن أبي سرح أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: كلنا نُخرج زكاة الفطر صاعًا من طعام...

رواه عن عبد الله بن مسلمة بن قعنب، عن داود

ابن قيس، عن عياض بن عبد الله. ثم من طريق عبد الرزاق عن معمر، عن إسمعيل بن أميّة، عن عياض. ثم من طريق ابن جريج، عن الحارث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب عن عياض. ثم من طريق حاتم بن إسمعيل عن ابن عجلان عن عياض به- بنحوه[٩٧].

ولم أجد من تابع معمرًا عن إسماعيل فيما اطلعت عليه من كتب السنن، إنما المتابعات الكثيرة هي لإسماعيل شيخ معمر، حيث تابعه كل من: زيد بن أسلم، والحارث بن عبد الرحمن، وداود بن قيس، ومحمد بن عجلان، وحفص بن ميسرة، أخرجها الشيخان في صحيحيهما من طرق كثيرة عنهم، كما أنّ تلميذ معمر في روايته عن إسماعيل هو عبد الرزاق.

الثاني: ثمامة بن عبد الله:

وقد روى له البخاري من طريق معمر عنه رواية واحدة، وهي:

قال رحمه الله: حدثني حبان، أخبرنا عبد الله، أخبرنا معمر. قال: حدثني ثمامة بن عبد الله بن أنس. أنه سمع أنس بن مالك رضي الله عنه يقول: لمَّا طُعن حرام بن ملحان، وكان خاله يوم بئر معونة. قال بالدم هكذا فنضحه على وجهه ورأسه، ثم قال: فزت ورب الكعبة[٩٨].

وتابع معمرًا عبد الله الأنصاري في المعجم الكبير[٩٩]. والمتابعات الكثيرة فيه لشيخه ثمامة في الصحيحين وغيرهما. فتابعه عند البخاري كل من إسحاق بن عبد الله[١٠٠]، وعاصم بن سليمان[١٠١]، وعبد العزيز بن صهيب[١٠٢]، وقتادة[١٠٣]، وابن سيرين[١٠٤]، ولاحق بن حميد[١٠٥]، وتابعه عند مسلم كل من عاصم بن سليمان، وقتادة، ومحمد بن سيرين، وموسى بن أنس، ولاحق بن حميد[١٠٦].

وتلميذ معمر في رواية البخاري هو عبد الله بن المبارك، وقد سئل إبراهيم الحربي: إذا اختلف أصحاب معمر فالقول قول من؟ قال: القول قول ابن المبارك[١٠٧]. كما سبق قول الدارقطني: أثبت أصحاب معمر: هشام بن يوسف وابن المبارك[١٠٨].

والحديث مروي من طريق معمر عن عاصم، أخرجه أحمد في مسنده[١٠٩]، وتابع معمرًا عند البخاري كل من ثابت بن يزيد[١١٠]، وسلام بن سليم[١١١]، وعبد الواحد بن زياد[١١٢]، وعند مسلم كل من حفص بن غياث، وسفيان بن عيينة، ومحمد بن خازم، ومحمد بن فضيل، ومروان بن معاوية[١١٣].

الثالث: الجعد بن دينار:

وقد روى له مسلم من طريق معمر عنه رواية واحدة، وهي:

بعد أن روى بسنده عن جعفر بن سليمان، عن الجعد أبي عثمان، عن أنس بن مالك، قال: تزوج رسول الله ﷺ فدخل بأهله، قال: فصنعت أمي أم سليم حيسًا فجعلته في تور...

رواه من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن أبي عثمان به- بنحوه[١١٤].

فتلميذه عبد الرزاق، وتابعه عن أبي عثمان جعفر بن سليمان. والمتابعات كذلك لشيخه أبي عثمان جعد بن دينار في الصحيحين وغيرهما، فتابعه عند البخاري كل من عبد العزيز بن صهيب[١١٥]، والزهري[١١٦]. وتابعه عند مسلم كل من ثابت بن أسلم، وسليمان بن المغيرة، وعبد العزيز ابن صهيب، والزهري، ولاحق بن حميد[١١٧].

الرابع: جعفر بن بُرقان الجزري:

وقد روى له مسلم من طريق معمر عنه روايتين، هما:

الرواية الأولى: قال رحمه الله: حدثني محمد ابن رافع وعبد بن حميد، قال عبد: أخبرنا، وقال ابن رافع: حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن جعفر الجزري، عن يزيد بن الأصم، عن أبي هريرة قال: قال رسول ﷺ: لو كان الدين عند الثريا لذهب به رجل من فارس، أو قال: من أبناء فارس حتى يتناوله[١١٨].

فتلميذه عبد الرزاق، وهو في الجامع لمعمر بن راشد[١١٩]، ومن طريقه أحمد في مسنده[١٢٠]. إلا أنّ أحدًا لم يتابعه في كتب السنة التي اطلعت عليها، إنما المتابعة لشيخ شيخه يزيد بن الأصم، تابعه سالم مولى ابن مطيع في الصحيحين[١٢١]، وعبد الرحمن بن يعقوب في سنن الترمذي[١٢٢].

الرواية الثانية: رواها بسنده عن عبد الرزاق، عن معمر، عن جعفر الجزري، عن يزيد بن الأصم، عن أبي هريرة: قال: قال رسول الله ﷺ: والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون الله فيغفر لهم.

وتلميذه عبد الرزاق، وهو في الجامع لمعمر[١٢٣]، ومن طريقه أحمد في مسنده[١٢٤]، ووجدت له متابعة في شرح السنة للبغوي، تابعه فيها جعفر بن عون عن جعفر بن برقان[١٢٥]، وابن عون ثقة، وإنْ قال فيه ابن حجر: صدوق[١٢٦]، فقد وثقه أئمة النقد[١٢٧]، ولم أجد فيه جرحًا، وروايته في الكتب الستة.

كما أنّ الحديث روي مطولاً ومختصرًا عن أبي هريرة وغيره، في الصحيحين وغيرهما.

الخامس: عاصم بن سليمان الأحول:

وقد روى له مسلم أربع روايات، وهي:

الرواية الأولى: بعد أن روى بسنده عن أيوب، عن أبي قلابة، وحماد بن زيد، عن يزيد الرشك، كلاهما عن معاذة: أنّ امرأة سألت عائشة، فقالت: أتقضي إحدانا الصلاة أيام محيضها، فقالت عائشة أحرورية...

روى من طريق شعبة، عن يزيد، ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن عاصم، كلاهما عن معاذة به[١٢٨].

فبعدما رواه مسلم من طريق أيوب عن أبي قلابة، وحماد بن زيد وشعبة عن يزيد الرشك جاء به من طريق معمر عن عاصم، ثلاثتهم عن معاذة. وتلميذ معمر هو عبد الرزاق.

ورواه البخاري من طريق همام عن قتادة عن معاذة[١٢٩]؛ أي إن تلاميذ معاذة لهذا الحديث في الصحيحين أربعة.

كما تابعهم أيوب في الرواية عن معاذة، أخرجه أبو داود من طريق عبد الله بن المبارك عن معمر عن أيوب[١٣٠]، فيكون معمر رواه عن كلٍّ من أيوب وعاصم، كلاهما عن معاذة عن عائشة، ويكون أيوب رواه عن كل من أبي قلابة عن معاذة، وعن معاذة مباشرة، وكلها طرق صحيحة. والله أعلم.

الرواية الثانية: بعد أن روى بسنده عن إسماعيل بن عُليَّة، عن عبد الحميد صاحب الزيادي، عن عبد الله بن الحارث، عن عبد الله بن عباس أنه قال لمؤذنه في يوم مطير... الحديث.

رواه وضمن تحويل للسند من طريق حماد بن زيد وشعبة ومعمر، عن عاصم، وفي رواية ابن زيد قرن أيوبًا بعاصم. ثم رواه من طريق وهيب بن

خالد، عن أيوب، كلاهما عن عبد الله بن الحارث به[١٣١].

فمعمر هنا جاء متابعًا لشعبة في الرواية عن عاصم، كما جاء متابعًا لحماد بن زيد، في رواية جاء فيها عاصم مقرونًا بأيوب.

وقد أخرجه البخاري أيضًا من طريق حماد بن زيد عن عاصم، مقرونًا بأيوب السختياني، وعبد الحميد بن دينار صاحب الزيادي[١٣٢].

كما تابع شيخه عاصمًا في الصحيحين كل من عبد الحميد بن دينار[١٣٣]. وأيوب السختياني[١٣٤]. وتلميذ معمر دائمًا هو عبد الرزاق.

الرواية الثالثة: قال رحمه الله: حدثنا إسحق ابن إبراهيم وعبد بن حميد، واللفظ لعبد، قالا: أخبرنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن عاصم، عن الشعبي، عن ابن عباس، قال: حجم النبيَّ ﷺ عبدٌ لبني بياضة، فأعطاه النبي ﷺ أجره، وكلم سيده فخفف عنه من ضريبته، ولو كان سحتًا لم يعطه النبي ﷺ[١٣٥].

ولم أجد متابعًا لمعمر أو شيخه عاصم في كتب السنة التي اطلعت عليها، إلا أنّ تلميذه عبد الرزاق الصنعاني تابعه رباح بن زيد القرشي مولاهم الصنعاني[١٣٦]، وهو ثقة فاضل[١٣٧].

والمتابعات لشيخ شيخه عامر الشعبي عن ابن عباس، تابعه طاوس في الصحيحين[١٣٨]، وعطاء ابن أبي رباح عند مسلم[١٣٩].

وله متابعات أخرى عن جابر بن زيد وميمون بن مهران وعكرمة ومقسم وسعيد بن جبير، وابن سيرين وعبيد الله بن عبد الله في بعض الكتب التسعة.

والحديث رواه عبد الرزاق في مصنفه[١٤٠]، والطبراني في المعجم الكبير[١٤١]، عن معمر عن أيوب، وأحمد في مسنده عن معمر، عن هشام[١٤٢]، كلاهما عن ابن سيرين، عن ابن عباس.

الرواية الرابعة: فبعد أن روى بسنده عن أبي أسامة عن سليمان بن المغيرة عن ثابت عن أنس قال: دعا رسولَ الله ﷺ رجلٌ فانطلقت معه فجيء بمرقةٍ... رواه من طريق عبد الرزاق عن معمر عن ثابت البناني وعاصم الأحول به[١٤٣].

فتلميذه عبد الرزاق، وعاصم جاء مقرونًا بثابت، وتابعه عن ثابت سليمان بن المغيرة، وتابع شيخه عاصمًا غير ثابت كلٌّ من إسحاق بن عبد الله في الصحيحين[١٤٤]، وثمامة عند البخاري[١٤٥].

والخلاصة أنّ معظم رواياته عن شيوخه العراقيين في المتابعات، أو جاءت المتابعات لشيوخه أو مقرونًا بغيره.

كما أنّ تلميذه في جميعها هو عبد الرزاق، سوى رواية البخاري من طريقه عن ثمامة بن عبد الله، فتلميذه هو عبد الله بن المبارك، وهو ثقة عنه.

المبحث الثاني: تلاميذ معمر المتكلم في روايته لهم

وهم تلاميذه البصريون

ومن أقوال النقاد في روايات معمر للبصريين:

روى الفسوي بسنده عن أحمد بن حنبل، قال: لم يكتب عن معمر بالبصرة إلا الغرباء، مثل إسماعيل بن علية ويزيد بن زريع[١٤٦].

وقال أحمد في رواية الأثرم عنه: حديث عبد الرزاق عن معمر أحب إليَّ من حديث هؤلاء البصريين، كان يتعاهد كتبه وينظر، يعني باليمن، وكان يحدثهم بخطأ[١٤٧] بالبصرة.

وقال يعقوب بن شيبة: سماع أهل البصرة من معمر حين قدم عليهم فيه اضطراب؛ لأنّ كتبه لم تكن معه[148].

وقال أبو حاتم الرازي: معمر بن راشد ما حدث بالبصرة ففيه أغاليط، وهو صالح الحديث[149].

وفيمن ضعّف حديثه في بعض الأماكن دون بعض، قال ابن رجب: الضرب الأول: من حدّث في مكان لم تكن معه كتبه فخلط، وحدّث في مكان آخر من كتبه فضبط، أو من سمع في مكان من شيخ فلم يضبط، وسمع منه في موضع آخر فضبط. فمنهم معمر بن راشد حديثه بالبصرة فيه اضطراب كثير، وحديثه باليمن جيد[150].

وقال الذهبي: ومع كون معمر ثقة ثبتًا، فله أوهام، لاسيما لمّا قدم البصرة لزيارة أمّه، فإنه لم يكن معه كتبه، فحدّث من حفظه، فوقع للبصريين عنه أغاليط، وحديث هشام وعبد الرزاق عنه أصح؛ لأنهم أخذوا عنه من كتبه، والله أعلم[151].

وقال ابن حجر: معمر بن راشد الأزدي مولاهم أبو عروة البصري، نزيل اليمن، ثقة ثبت فاضل إلا أنّ في روايته عن ثابت والأعمش وهشام بن عروة شيئًا، وكذا فيما حدّث به بالبصرة[152].

وقال أيضًا: معمر بن راشد صاحب الزهري كان من أثبت الناس فيه، قال ابن معين وغيره: ثقة إلا أنه حدث من حفظه بالبصرة بأحاديث غلط فيها، قاله أبو حاتم وغيره... إلى أن قال: ولم يخرج له من رواية أهل البصرة عنه إلا ما توبعوا عليه عنه[153].

وتلاميذ معمر في الصحيحين أربعة عشر راويًا، منهم خمسة كانت إقامتهم بالبصرة، وهم إسماعيل بن عليّة، وعبد الأعلى بن عبد الأعلى، وعبد الواحد بن زياد، ومعتمر بن سليمان، ويزيد ابن زريع، وجميعهم ثقات، وثلاثة بالكوفة، وهم السفيانان، وعيسى بن يونس، وواحد ببغداد وهو محمد بن حميد، وبقيتهم من خارج العراق.

وقد بيّن النقّاد كما رأينا أنّ السبب في تحديثهم بخطأ أو أغاليط، أو ما أسماه بعضهم اضطرابًا أنه حدثهم من حفظه، ولم تكن معه كتبه، مما جعل الإمام أحمد يصف تلاميذه البصريين بالغرباء، وذكر منهم إسماعيل بن علية ويزيد بن زريع.

ولكنّ الحافظ ابن حجر وضح مدافعًا عن صحيح الإمام البخاري، وهو الأقرب إليه، بأنّ البخاري لم يخرج لمعمر من رواية أهل البصرة عنه إلا ما توبعوا عليه عنه.

قلت: وكذا الإمام مسلم، تبين هذا بدراسة هذه المرويات في الصحيحين.

وهاك دراسة مرويات كل تلميذ على حدة

التلميذ الأول: إسماعيل بن علية:

وقد روى له مسلم عن معمر ثلاث روايات، وهي:

الرواية الأولى: روى بسنده عن عبد الأعلى بن عبد الأعلى، عن معمر، عن عبد الله بن مسلم أخي الزهري، عن حمزة بن عبد الله، عن أبيه، أنّ النبي ﷺ قال: لا تزال المسألة بأحدكم حتى يلقى الله وليس في وجهه مزعة لحم. ثم روى من طريق إسماعيل بن علية، عن معمر به. ثم من طريق الليث، عن عبيد بن أبي جعفر، عن حمزة به[154].

فعبد الأعلى وابن علية تابعهما عبد الرزاق الصنعاني، رواه في مصنفه، ومن طريقه أحمد في مسنده، وعبد بن حميد في المنتخب، وأبو يعلى

الموصلي في مسنده[١٥٥]. ورباح بن زيد رواه أبو عوانة في كتاب الزكاة[١٥٦].

وتابع عبد الله بن مسلم شيخ معمر، عبيد الله ابن أبي جعفر في الصحيحين[١٥٧].

الرواية الثانية: بعدما روى من طرق كثيرة عن الربيع بن سبرة الجهني، عن أبيه في النهي عن نكاح المتعة عام الفتح، روى مسلم عن عمرو الناقد وابن نمير، عن سفيان بن عيينة، ومن طريق ابن علية، عن معمر، كلاهما عن الزهري، عن الربيع به[١٥٨].

وهكذا يرويها مسلم من طريق معمر متابعًا لسفيان بن عيينة، والرواية أخرجها عبد الرزاق متابعًا لابن علية، ومن طريقه أحمد في مسنده، وأبو داود في سننه[١٥٩].

الرواية الثالثة: فبعد أن روى بسنده عن يونس، عن الزهري، عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف أنّ أمّه أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط، وكانت من المهاجرات الأول...رواه من طريق إبراهيم بن سعد عن صالح، وإسمعيل بن إبراهيم عن معمر، كلاهما عن الزهري به[١٦٠].

فمعمر في رواية مسلم تابع مع صالح بن كيسان يونس بن يزيد.

وأما إسماعيل بن علية، فتابعه كل من عبد الرزاق[١٦١]، وعبد الله بن المبارك[١٦٢]، ووهيب بن خالد[١٦٣]، وحماد بن زيد[١٦٤]، وأحمد بن منصور.

التلميذ الثاني: عبد الأعلى بن عبد الأعلى:

وقد روى له البخاري عن معمر ثماني روايات،ومسلم اثنتي عشرة رواية، وهي:

أولاً: روايات الإمام البخاري:

الرواية الأولى: قال رحمه الله: حدثنا علي بن عبد الله، قال: حدثنا عبد الأعلى، قال: حدثنا معمر، عن الزهري، عن عبد الله بن عامر بن ربيعة، عن أبيه: قال: رأيت النبي ﷺ يصلي على راحلته حيث توجهت به[١٦٥].

وعبد الأعلى تابعه عبد الرزاق[١٦٦]، ومعمر تابعه كل من عقيل[١٦٧]، ويونس الأيليان[١٦٨].

الرواية الثانية: فبعد أن روى بسنده عن عبد الأعلى بن عبد الأعلى، عن معمر، عن يحيى بن أبي كثير، عن عكرمة، عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ نبي الله ﷺ رأى رجلاً يسوق بدنة، قال: اركبها، قال: إنها بدنةٌ، قال اركبها، قال: فلقد رأيته راكبها يساير النبي ﷺ والنعل في عنقها.

رواه من طريق علي بن المبارك عن يحيى به[١٦٩].

فعلي بن المبارك تابع معمرًا، والرواية أخرجها متابعًا لعبد الأعلى كلٌّ من أحمد في مسنده من طريق عبد الرزاق[١٧٠]، وأبو يعلى في مسنده من طريق عبد الله بن المبارك[١٧١]، كلاهما عن معمر.

الرواية الثالثة: قال رحمه الله: حدثنا عياش ابن الوليد، حدثنا عبد الأعلى، حدثنا معمر، عن الزهري، عن عطاء بن يزيد، عن أبي سعيد رضي الله عنه، قال: نهى النبي ﷺ عن لبستين وعن بيعتين الملامسة والمنابذة[١٧٢].

والرواية أخرجها أبو داود[١٧٣]، والنسائي في الصغرى[١٧٤]، والكبرى[١٧٥]، وابن حبان في صحيحه[١٧٦]، وأبو عوانة في مسنده[١٧٧] من طريق عبد الرزاق عن معمر. وهي في مصنف عبد الرزاق[١٧٨].

الرواية الرابعة: قال رحمه الله: حدثني عياش

ابن الوليد، حدثنا عبد الأعلى، حدثنا معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، قال:سألت ابن عباس رضي الله عنه ما معنى قوله: لا يبيعنَّ حاضر لباد، فقال: لا يكن له سمسارا[179].

والرواية أخرجها مسلم من طريق عبد الرزاق[180]، والبخاري من طريق عبد الواحد[181]، كلاهما عن معمر.

الرواية الخامسة: قال رحمه الله: حدثنا مسددٌ، حدثنا عبد الأعلى، عن معمر، عن همام بن منبه أخي وهب بن منبه، أنّه سمع أبا هريرة رضي الله عنه يقول: قال رسول الله ﷺ: مطل الغني ظلم[182].

والرواية أخرجها مسلم من طريق عبد الرزاق وعيسى بن يونس عن معمر[183].

الرواية السادسة: قال رحمه الله: حدثنا عياش ابن الوليد، حدثنا عبد الأعلى، حدثنا معمر، عن الزهري، عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال: لا تسموا العنب الكرم، ولا تقولوا خيبة الدهر، فإنّ الله هو الدَّهر[184].

ولم أقف على متابع لعبد الأعلى عن معمر، وأخرج الشيخان الشطر الأول بنحوه عن يونس بن يزيد متابعًا لمعمر عن الزهري[185].

وأخرجه البخاري من طريق سفيان بن عيينة[186]، ومسلم من طريق عبد الرزاق[187]، كلاهما عن معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب (بدل أبي سلمة) عن أبي هريرة.

وأخرجه مسلم من طريق عبد الرزاق عن معمر عن أيوب السختياني عن ابن سيرين عن أبي هريرة[188]، ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن همام عن أبي هريرة[189].

قال ابن حجر: وقد اختلف على معمر في شيخ الزهري، فقال عبد الأعلى بن عبد الأعلى عن معمر عنه عن أبي سلمة، وقال عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة... وهكذا أخرجه مسلم وغيره من رواية سفيان بن عيينة.

قال ابن عبد البر: الحديثان للزهري عن أبي سلمة وعن سعيد بن المسيب جميعًا صحيحان، قلت (يعني ابن حجر): قد قال النسائي: كلاهما محفوظ، لكن حديث أبي سلمة أشهرهما[190].

الرواية السابعة: قال رحمه الله: حدثني عياش ابن الوليد، حدثنا عبد الأعلى، حدثنا معمر، عن الزهري، عن سالم، عن عبد الله بن عمر، أنهم كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ إذا اشتروا طعامًا جزافًا أن يبيعوه في مكانهم حتى يؤووه إلى رحالهم[191].

والرواية في مصنف عبد الرزاق، ومن طريقه أخرجهما أحمد في مسنده، وأبو داود في سننه والطحاوي في شرح مشكل الآثار[192].

وأخرجها مسلم من طريق عبد الأعلى[193]، والنسائي من طريق يزيد بن زريع[194]، كلاهما عن معمر به.

الرواية الثامنة: قال رحمه الله: حدثنا عياش ابن الوليد، أخبرنا عبد الأعلى، حدثنا معمر، عن الزهري، عن سعيد، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: يتقارب الزمان، وينقص العمل، ويلقى الشح، وتظهر الفتن، ويكثر الهرج، قالوا: يا رسول الله، أيّم هو؟ قال:القتل القتل.

وقال شعيب ويونس والليث وابن أخي الزهري عن حميد عن أبي هريرة عن النبي ﷺ[195].

قال ابن حجر: وكذا عند الإسماعيلي من رواية

عبد الأعلى وعبد الواحد وعبد المجيد بن أبي راود، كلهم عن معمر.

وقال أيضًا: قوله: وقال يونس يعني ابن يزيد وشعيب يعني ابن أبي حمزة، والليث وابن أخي الزهري، عن الزهري، عن حميد يعني ابن عبد الرحمن بن عوف، عن أبي هريرة، يعني أنّ هؤلاء الأربعة خالفوا معمرًا في قوله عن الزهري عن سعيد، فجعلوا شيخ الزهري حميدًا لا سعيدًا، وصنيع البخاري يقتضي أنّ الطريقين صحيحان، فإنه وصل طريق معمر هنا، ووصل طريق شعيب في كتاب الأدب، وكأنه رأى أن ذلك لا يقدح؛ لأنّ الزهري صاحب الحديث، فيكون الحديث عن شيخين، ولا يلزم من ذلك اطراده في كل من اختلف عليه في شيخه، إلا أن يكون مثل الزهري في كثرة الحديث والشيوخ، ولولا ذلك لكانت رواية يونس ومن تابعه أرجح، وليست رواية معمر مدفوعة عن الصحة لما ذكرته(١٩٦).

ثانيا: روايات مسلم:

الرواية الأولى: بعد أن روى بسنده عن عبد الأعلى، عن معمر، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: تفضُل صلاة في الجميع على صلاة الرجل وحده خمسًا وعشرين درجة..الحديث.

رواه عن طريق شعيب عن الزهري قال: أخبرني سعيد وأبو سلمة عن أبي هريرة(١٩٧).

والرواية أخرجها البخاري من طريق عبد الرزاق عن معمر عن أبي سلمة وابن المسيب(١٩٨).

الرواية الثانية: قال رحمه الله حدثنا أبو بكر ابن أبي شيبة، حدثنا عبد الأعلى بن عبد الأعلى عن معمر، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد، أنّ النبي ﷺ قال: أوتروا قبل أن تصبحوا(١٩٩).

والرواية في مصنف عبد الرزاق، ومن طريقه أخرجها أحمد في مسنده، والترمذي وابن ماجه، وأبو عوانة(٢٠٠).

الرواية الثالثة: فبعد أن روى بسنده عن يونس ابن يزيد، عن الزهري، عن عبد الرحمن الأعرج، أنّ أبا هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: من شهد الجنازة حتى يصلَّى عليها فله قيراط، ومن شهدها حتى تدفن فله قيراطان، قيل: وما القيراطان؟ قال مثل الجبلين العظيمين.

رواه من طريق عبد الأعلى وعبد الرزاق، كلاهما، عن معمر، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة(٢٠١).

فعبد الرزاق تابع عبد الأعلى في روايته.

الرواية الرابعة: بعد أن روى بسنده عن عبد الأعلى بن عبد الأعلى، عن معمر، عن عبد الله بن مسلم أخي الزهري، عن حمزة بن عبد الله، عن أبيه، أنّ النبي ﷺ قال: لا تزال المسألة بأحدكم حتى يلقى الله، وليس في وجهه مزعة لحم. رواه من طريق إسماعيل بن علية عن معمر به.

وأخرجه أحمد وغيره من طريق عبد الرزاق عن معمر، وهو الحديث الأول المتقدم من أحاديث إسماعيل بن علية.

الرواية الخامسة: فبعد أن روى بسنده عن ابن عيينة، عن الزهري، عن سعيد، عن أبي هريرة، يبلغ به النبي ﷺ: لا تشدُّ الرِّحال إلاَّ إلى ثلاثة مساجد، مسجدي هذا، ومسجد الحرام، ومسجد الأقصى. رواه من طريق عبد الأعلى عن معمر عن الزهري به(٢٠٢).

والرواية في مصنف عبد الرزاق، ومن طريقه أخرجها أحمد في مسنده، وابن حبان في صحيحه(٢٠٣).

والذي نلحظه أنّ مسلمًا جاء بها من طريق معمر متابعًا لحديث أصل جاء به من طريق سفيان ابن عيينة عن الزهري، وكذا أخرجه البخاري من طريق ابن عيينة(٢٠٤).

الرواية السادسة: فبعد أن روى بسنده عن يونس، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، أنّ أبا هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: لا تناجشوا، ولا يبع المرء على بيع أخيه، ولا يبع حاضر لباد، ولا يخطب المرء على خطبة أخيه، ولا تسأل المرأة طلاق الأخرى لتكتفي ما في إنائها. رواه من طريق عبد الأعلى وعبد الرزاق عن معمر عن الزهري(٢٠٥).

وهكذا نرى أنّ مسلمًا رواه من طريق عبد الرزاق عن معمر.

الرواية السابعة: قال رحمه الله: حدثنا أبو بكر ابن أبي شيبة، حدثنا عبد الأعلى، عن معمر، عن الزهري، عن سالم، عن ابن عمر: أنهم كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ إذا اشتروا طعامًا جزافًا أن يبيعوه في مكانه حتّى يحولوه.

وقد روى أبو داود وأحمد وغيرهما عن عبد الرزاق كما تقدم بيانه في الرواية السابعة من روايات البخاري.

الرواية الثامنة: قال رحمه الله: حدثنا أبو بكر ابن أبي شيبة، حدثنا عبد الأعلى، عن معمر، عن الزهري، عن سالم، عن ابن عمر، أنّ النبي ﷺ قال: لا يقيمن أحدكم أخاه ثم يجلس في مجلسه، وكان ابن عمر إذا قام له رجلٌ عن مجلسه لم يجلس فيه.

وحدثنا عبد بن حميد أخبرنا عبد الرزاق أخبرنا معمر بهذا الإسناد مثله(٢٠٦).

فرواه في الموضع نفسه عن طريق عبد الرزاق عن معمر، وكذا رواه الترمذي من طريق عبد الرزاق عن معمر(٢٠٧).

الرواية التاسعة: فبعد أن روى بسنده عن عبد الأعلى عن معمر عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة: أنّ رسول الله ﷺ قال: ما من مولود يولد إلا نخسه الشيطان.. رواه من طريق عبد الرزاق عن معمر، ومن طريق أبي اليمان عن شعيب، كلاهما عن الزهري(٢٠٨).

فرواه في الموضع نفسه من طريق عبد الرزاق عن معمر، وكذا رواه البخاري من طريق عبد الرزاق عن معمر(٢٠٩).

الرواية العاشرة: فبعد أن روى بسنده عن الزبيدي عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أنه كان يقول: قال رسول الله ﷺ: ما من مولود إلا يولد على الفطرة... رواه من طريق عبد الأعلى وعبد الرزاق كلاهما عن معمر به(٢١٠).

فرواه في الموضع نفسه من طريق عبد الرزاق عن معمر.

الرواية الحادية عشرة: فبعد أن روى بسنده عن ابن وهب، عن يونس، عن الزهري، عن حميد ابن عبد الرحمن بن عوف: أنّ أبا هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: يتقارب الزمان ويقبض العلم وتظهر الفتن ويلقى الشح... رواه من طريق شعيب عن الزهري به. ثم رواه من طريق عبد الأعلى عن معمر عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة به - بمثله.

وقد تقدّم كلام ابن حجر في الرواية الثامنة

من روايات البخاري، في بيان صحة الطريقين، معمر الذي رواه عن الزهري عن سعيد، ومن خالفه الذين رووه عن الزهري عن حميد[٢١١].

الرواية الثانية عشرة: فبعد أن روى بسنده عن عبد الأعلى، عن معمر، عن الزهري، عن سعيد عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: مثل المؤمن كمثل الزرع... رواه من طريق عبد الرزاق عن معمر به[٢١٢].

وهكذا ترى أن الإمام مسلمًا رواه في الموضع نفسه من طريق عبد الرزاق عن معمر، وكذا رواه الترمذي من طريق عبد الرزاق عن معمر[٢١٣].

التلميذ الثالث: عبد الواحد بن زياد:

وقد روى له البخاري عن معمر أربع روايات، ومسلم روايتين.

في كل مالٍ لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة[٢١٧].

والرواية أخرجها البخاري أيضًا من طريق عبد الرزاق[٢١٨]، وهشام بن يوسف[٢١٩]، كلاهما عن معمر.

الرواية الثالثة: قال رحمه الله: حدثنامحمد ابن محبوب، حدثنا عبد الواحد، حدثنا معمر، عن الزهري، عن حميد بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجلٌ إلى رسول الله ﷺ فقال: هلكت، فقال: ما ذاك؟ قال: وقعت بأهلي في رمضان...[٢٢٠].

والرواية أخرجها مسلم[٢٢١]، وأبو داود[٢٢٢]، من طريق عبد الرزاق عن معمر.

الرواية الرابعة: قال رحمه الله: حدثناموسى، حدثنا عبد الواحد، حدثنا معمر، عن الزهري،

وعبد الواحد تابعه عبد الرزاق عن معمر[٢٢٦].

الرواية الثانية: فبعد أن روى بسنده عن ابن وهب، عن يونس، عن الزهري، عن عامر بن سعد، عن أسامة بن زيد، عن رسول الله ﷺ، أنه قال: إنّ هذا الوجع أو السقم رجزٌ عُذِّب به بعض الأمم قبلكم... رواه من طريق عبد الواحد، عن معمر، عن الزهري به[٢٢٧].

وعبد الواحد تابعه عبد الرزاق عن معمر[٢٢٨].

التلميذ الرابع: معتمر بن سليمان:

وقد روى له مسلم روايتين، وهما:

الرواية الأولى: قال رحمه الله: وحدّثنا حسن ابن الربيع، حدثنا عبد الله بن المبارك، عن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: من أدرك من العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك ومن أدرك من الفجر ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك[٢٢٩].

وحدثناه عبد الأعلى بن حماد، حدثنا معتمر، قال: سمعت معمرًا بهذا الإسناد[٢٣٠].

والرواية كما نرى رواها مسلم أولاً من طريق عبد الله بن المبارك عن معمر، ورواها كذلك أحمد في مسنده من طريق رباح بن زيد، وهو يمني ثقة، عن معمر به[٢٣١]. وأخرجها عبد الرزاق في المصنف عن معمر[٢٣٢]، ومن طريقه أبو عوانة[٢٣٣]، وابن حبان[٢٣٤].

الرواية الثانية: فبعد أن روى بسنده عن حفص بن ميسرة، عن زيد بن أسلم، أنّ عبد الملك ابن مروان بعث إلى أمّ الدّرداء بأنجاد من عنده، فلمّا أن كان ذات ليلة، قام عبد الملك من الليل، فدعا خادمه... رواه من طريق معتمر بن سليمان، وعبد الرزاق كلاهما عن معمر عن زيد به[٢٣٥].

وهكذا نرى أن مسلمًا رواها أيضًا في الموضع نفسه من طريق عبد الرزاق عن معمر.

التلميذ الخامس: يزيد بن زريع:

وقد روى له البخاري عن معمر ست روايات، ومسلم رواية واحدة

أولاً: روايات الإمام البخاري:

الرواية الأولى: قال رحمه الله: حدّثنا مُسدد، حدثنا يزيد بن زريع، عن معمر، عن الزهري، عن سالم بن عبد الله، عن أبيه، عن النبي ﷺ: إذا استأذنت امرأة أحدكم فلا يمنعها[٢٣٦].

والرواية في مصنف عبد الرزاق، ومن طريقه أخرجها أحمد، والنسائي[٢٣٧].

الرواية الثانية: قال رحمه الله: حدثنا مسدّد حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا معمر، عن الزهري، عن سعيد، عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: نعى النبيُّ إلى أصحابه النجاشي، ثمّ تقدّم، فصفّوا خلفه، فكبّر أربعًا[٢٣٨].

والرواية في مصنف عبد الرزاق، ومن طريقه أخرجها أحمد والنسائي[٢٣٩].

الرواية الثالثة: قال رحمه الله: حدّثنا مُسدد، حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا معمر، عن الزهري، عن سعيد، عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ: قال: لا يبع حاضرٌ لبادٍ، ولا تناجشوا، ولا يزيدن على بيع أخيه، ولا يخطبن على خطبته، ولا تسأل المرأة طلاق أُختها لتستكفىء إناءها[٢٤٠].

والرواية أخرجها مسلم من طريق عبد الرزاق عن معمر[٢٤١]، وتقدمت في الرواية الرابعة من روايات عبد الأعلى[٢٤٢].

الرواية الرابعة: قال رحمه الله: حدّثنا مُسدد، حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا معمر، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ. قال: خمس فواسق يقتلن في الحرم: الفأرة، والعقرب، والحديّا، والغراب، والكلب العقور[٢٤٣].

الرواية أخرجها مسلم من طريق عبد الرزاق عن معمر[٢٤٤].

الرواية الخامسة: قال رحمه الله: حدّثنا مُسدد، حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا معمر، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها قالت: فرضت الصلاة ركعتين، ثم هاجر النبي ﷺ، ففرضت أربعًا، وتركت صلاة السفر على الأولى.

تابعه عبد الرزاق عن معمر[٢٤٥].

والرواية وصلها إسماعيل في مستخرجه من طريق عبد الرزاق عن معمر به - بلفظه[٢٤٦].

الرواية السادسة: قال رحمه الله: حدّثنا مُسدد، حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا معمر، عن الزهري، عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن أبيه، أنّ رسول الله ﷺ: صلى بإحدى الطائفتين والطائفة الأخرى مواجهة العدو، ثم انصرفوا، فقاموا في مقام أصحابهم أولئك، فجاء أولئك فصلى بهم ركعة ثم سلم عليهم، ثم قام هؤلاء فقضوا ركعتهم، وقام هؤلاء فقضوا ركعتهم[٢٤٧].

والرواية أخرجها مسلم من طريق عبد الرزاق عن معمر[٢٤٨].

ثانيًا: رواية مسلم: فبعد أن روى بسنده عن مالك، عن الزهري، عن أنس بن مالك، أنّ رسول الله ﷺ قال: لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانًا، ولا يحلُّ لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثٍ. رواه من طريق محمد بن الوليد الزبيدي ويونس وابن عيينة، عن الزهري به، ثم رواه من طريق ابن زريع وعبد الرزاق عن معمر عن الزهري به[٢٤٩].

وهكذا نرى أن مسلمًا رواه أيضًا في الموضع نفسه من طريق عبد الرزاق عن معمر.

والخلاصة أنّ جميع روايات تلاميذ معمر البصريين في الصحيحين، تابعهم فيها عبد الرزاق الصنعاني عن معمر، سواء في الصحيحين أو خارجهما، مما يدل على صحتها سوى روايتي عبد الأعلى عن معمر السادسة والثامنة، فقد وقع فيهما اختلاف على معمر في شيوخ شيخه الزهري، أشار إليهما ابن حجر وأثبت صحة جميع الطرق والله أعلم.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ■

●●●

الحواشي

١- تقريب التهذيب:٤٧٣، رقم ٦٨٠٩.

٢- سير أعلام النبلاء:٥/٧.

٣- المحدث الفاصل بين الراوي والواعي:٦١١.

٤- علل الحديث ومعرفة الرجال:٣١.

٥- المحدث الفاصل: ٦٢٠.

٦- ينظر المعرفة والتاريخ: ٢٢١/٣.

٧- ميزان الاعتدال:٦/ ٤٨٠. وانظر: من تكلم وهو موثق:١٧٩.

٨- شرح علل الترمذي:٧٨١/٢.

٩- المصدر نفسه:٧٦٧/٢.

١٠- الثقات الذين ضعفوا في بعض شيوخهم.

١١- ينظر منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها:١٣٦-١٣٧.

١٢- وتحت عنوان: وأما أحاديث الضعاف ومن لا يعتمد على روايته روى الخطيب بسنده عن أبي بكر الأثرم، قال: رأى أحمد بن حنبل يحيى بن معين بصنعاء في زاوية وهو يكتب صحيفة معمر عن أبان عن أنس فإذا طلع عليه إنسان كتمه، فقال له أحمد: تكتب صحيفة معمر عن أبان عن أنس وتعلم أنها موضوعة، فلو قال لك قائل: إنك تتكلم في أبان ثم تكتب حديثه؟ فقال: رحمك الله يا أبا عبد الله أكتُبُ هذه الصحيفة عن عبدا لرزاق عن معمر على الوجه فأحفظها كلّها، وأعلم أنها موضوعة حتى لا يجيء بعده إنسان فيجعل بدل أبان ثابتاً ويرويها عن معمر عن ثابت عن أنس فأقول له: كذبت إنما هي عن معمر عن أبان لا عن ثابت. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع:١/١٩٢، وينظر: المجروحين:١/٢٢.

١٣- في المطبوع جليبيب خطأ، راجع ترجمته في الاستيعاب:١/٢٧١، والإصابة:١/٤٩٥.

١٤- علل الحديث ومعرفة الرجال:٧٨، وينظر أيضًا الكتاب:٧٢.

أما قصة تزويج الصحابي جلبيب بالأنصارية، ثم قول رسول الله ﷺ بعدما وجده مقتولاً إلى جنب سبعة قتلهم هذا مني وأنا منه، فاستبعد الشيخان إخراجها من طريق معمر عن ثابت عن أنس، ورواها مسلم من طريق حماد ابن سلمة عن ثابت عن كنانة بن نعيم عن أبي برزة، في فضائل جلبيب - رقم (١٣١/ ٢٤٧٢). مقتصرًا على وجوده مقتولاً بعد قتل السبعة من المشركين، ولم يذكر تزويجه بالأنصارية، وهي الرواية التي قال عنها أبو زرعة، وقد سُئل عن الروايتين بأنها أصح من رواية معمر عن ثابت. علل الحديث:١/٢٤١.

وأما قصته عن طريق معمر فأخرجها عبد الرزاق في مصنّفه (١٥٥/٦) رقم (١٠٣٣٣)، ومن طريقه أحمد (١٣٦/٣)، وعبد بن حميد (١٢٤٥)، والبزار (٢٧٤١)، وابن حبان(٤٠٥٩)، وقال الهيثمي في المجمع(٣٦٨/٩): رجال أحمد رجال الصحيح.

وأخرجه مختصرا أبو يعلى (٣٣٤٣)، والخطيب في التاريخ(٤٠٨/٤) من طريق ديلم بن غزوان، عن ثابت، عن أنس، قال: كان رجل من أصحاب رسول الله ﷺ يقال له جلبيب في وجهه دمامة، فعرض عليه رسول الله ﷺ التزويج، فقال: إذًا تجدني كاسدًا، فقال: غير أنك عند الله لست بكاسد.

١٥- ينظر تهذيب الكمال:٢٨/٣٠٩، ميزان الاعتدال:٦/٤٨١، وجاء في هدي الساري: ٤٤٤ العلائي خطأ.

١٦- ينظر التعديل والتجريح:٢/٧٤٢، شرح علل الترمذي:٢/٦٩٠، تهذيب التهذيب:١٠/٢٢١.

١٧- المعرفة والتاريخ:٢/١١٩، وانظر:٢/٩٩.

١٨- علل أحمد بن حنبل:١١٠.

والحديث عن طريق عبد الرزاق عن معمر عن ثابت عن أنس مرفوعًا لا شغار في الإسلام أخرجه ابن ماجه (١٨٨٥)، وابن حبان(٤١٥٤)، وعبد بن حميد (١٢٥٦)، والبيهقي في الكبرى:٧/٢٠٠.

وبزيادة في متنه أحمد في المسند:٣/١٩٧، المقدسي في المختارة:٥/١٦٥، الأرقام (١٧٨٥، ١٧٨٦، ١٧٨٧)، وبالسند مقرونًا بثابت أبان بن أبي عياش أخرجه أحمد في المسند:٣/١٦٥، وعبد الرزاق في المصنف:١٠٤٣٤، والطبراني في الأوسط:٣٠٢٢.

والحديث صحح إسناده البوصيري أحمد بن أبي بكر (٨٤٩هـ) في مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه:٢/٨٥، وعزاه الهيثمي في المجمع:٥/٢٦٨، للطبراني في الأوسط، وقال دون الإشارة إلى أبان بن أبي عياش: رجاله رجال الصحيح.

وأبان متروك كما قال ابن حجر في التقريب:٢٧، رقم ١٤٢.

أقول: وكان الحاكم يصحح إسناد عبد الرزاق عن معمر عن ثابت ١/١٣٩، ٢/١٧٩، ٥٦٨، ٣/٦١، بل وجدت الشيخ شعيب الأرناؤوط يحكم على إسناد معمر عن ثابت في مسند أحمد بقوله: اسناده صحيح على شرط الشيخين، راجع الأرقام، ٤٩١٥، ١٢٠٩٧، ١٢٤٠٤، ١٢٤٠٦، ١٢٦٤٨، ١٣٢٧٥ من المسند بتحقيق الشيخ شعيب، مع أن البخاري لم يورد له سوى رواية واحدة معلقة، وروى له مسلم روايتين في المتابعات.

١٩- علل الحديث: ١/٣٦٩.

قلت: ولعل الإمامين أحمد وأبا حاتم الرازي يقصدان بالنكارة هنا ما أخطأ فيه الثقة، وهو معمر، وليس ما اشتهر عند المتأخرين من مخالفة الضعيف للثقة.

ومعرفة أخطاء الثقات فن عويص لا يعرفه أهل علم العلل وفرسانه الذين مهروا فيه وبلغوا شأوًا بعيدًا.

وقد روى مسلم الحديث عن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن أيوب، عن نافع عن ابن عمر مرفوعًا لا شغار في الإسلام، رقم (٦٠/١٤١٥).

وقد تابع أيوبًا كل من مالك (البخاري: ٥١١٢، مسلم:١٤١٥)، وعبيد الله بن عمر (البخاري: ٦٩٦٠، مسلم:١٤١٥)، وعبد الرحمن بن عبد الله السراج (مسلم ١٤١٥).

٢٠- شرح علل الترمذي: ٦٩٠/٢، وينظر: الضعفاء الكبير:٢/٢٩١.
٢١- هدي الساري:٤٦٤.
٢٢- تقريب التهذيب:٤٧٣.
٢٣- صحيح البخاري: (٣٨٠٥).
٢٤- هدي الساري: (٤٤٤).
٢٥- انظر: تغليق التعليق:٤/٧٨، فتح الباري:٧/١٢٥، هدي الساري:٥١. ولم أقف عليه في مصنف عبد الرزاق المطبوع.
والإسماعيلي هو الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن إبراهيم ابن إسماعيل بن العباس الجرجاني الشافعي، صاحب الصحيح وشيخ الشافعية، كتب الحديث بخطه وهو صبي مميز، مات في رجب سنة ٣٧١هـ عن ٩٤سنة- انظر: سير أعلام النبلاء:١٦/٢٩٢، تذكرة الحفاظ:٣/٩٤٧، طبقات الشافعية للسبكي:٣/٧، طبقات الحفاظ:٣٨١، النجوم الزاهرة:٤/١٤٠.
٢٦- صحيح مسلم رقم ١٤٨/٢٣٤.
٢٧- انظر أقوال الأئمة النقاد في ذلك: التمييز:٢١٧، تهذيب الكمال:٤/٣٤٧، شرح علل الترمذي:٢/٦٩٠.
٢٨- تاريخ أسماء الثقات: ٢٥٧.
٢٩- شرح علل الترمذي:٢/٧٠٦.
٣٠- التاريخ الكبير لابن خيثمة:١/٣٣٣.
٣١- انظر(ص) من البحث.
٣٢- ينظر تهذيب التهذيب:٦/٢٧٦.
٣٣- صحيح مسلم :١٤٥/٢٠٤١.
٣٤- انظر أقوال النقاد على توثيقه: تهذيب الكمال:١٢/٧٢.
٣٥- ينظر شرح علل الترمذي:٢/٦٩٠.
٣٦- علل الحديث ومعرفة الرجال:٨٧.
٣٧- بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم:١٢٣.
٣٨- علل الحديث:٢/٦٦.
٣٩- مسند أحمد: ٣/١٦٤.
٤٠- المنتخب لعبد بن حميد: رقم (١٣١٦)
٤١- مسند أحمد: ٣/١٦٩.
٤٢- مسند أبي يعلى:٣٣٩٩.
٤٣- ينظر شرح علل الترمذي: ٢/٦٩٨.
٤٤- تاريخ ابن أبي خيثمة:١/٣٢٧.
٤٥- سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني:١/٣٨٢، رقم (٧١٨).
٤٦- تاريخ ابن معين: ٢/٢٦٠.
٤٧- كذا في تاريخ ابن أبي خيثمة و شرح علل الترمذي: ٢/٧٧٤، وفي التعديل والتجريح:٢/٧٤٢، وتهذيب التهذيب:١٠/٢٢١ فخالفه.
٤٨- تاريخ ابن أبي خيثمة:١/٢٢٥، وانظر: ٢/٢٥٦.
٤٩- شرح علل الترمذي: ٢/٧٧٤.
٥٠- ينظر التاريخ الكبير:٧/٣٧٨، والتاريخ الأوسط: ٢/٩٠. الجرح والتعديل: ٨/٢٥٦.
٥١- الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب الرد:١٦٦.
٥٢- صحيح البخاري:٥٩١٢.
٥٣- ينظر هدي الساري:٤٤٤.
٥٤- انظر: تغليق التعليق:٥/٧٤، فتح الباري:١٠/٢٥٩، هدي الساري:٦١.
٥٥- صحيح مسلم: (٦٢-٤٦/٤٠٤).
٥٦- أخرجه أبو داود في السنن(٩٧٢)، والنسائي في المجتبى (١١٧٢، ١٢٨٠)، والكبرى(٧٦٠، ١٢٠٣)، وأحمد في المسند(٤/٤٠٩)، وابن حبان في صحيحه(٢١٦٧)، وغيرهم.
٥٧- صحيح مسلم:رقم (١٣٩-١٤١/٧٤٦).
٥٨- سنن أبي داود: رقم (١٣٤٢).
٥٩- مسند أحمد (٦/٩٤، ٢٥٨).
٦٠- صحيح مسلم رقم (٤٦ -٤٧/٢٨٠٢).
٦١- صحيح البخاري: رقم (٣٦٣٧، ٣٨٦٨).
٦٢- صحيح البخاري: رقم (٣٦٣٧).
٦٣- صحيح البخاري: رقم (٣٨٦٨).
٦٤- شرح علل الترمذي:٢/٦٨٢، وانظر: تهذيب التهذيب:١٠/٢٢١.
٦٥- : تقريب التهذيب:٤٧٣.
٦٦- صحيح البخاري:٣٧٢١.
٦٧- صحيح البخاري:٣٩٧٢.
٦٨- انظر فتح الباري:٧/٢٩٩، وانظر أيضًا:٧/٨٠.
٦٩- انظر مثلاً: علل ابن أبي حاتم:٢/٢٣٣.
٧٠- صحيح البخاري:١٠٥٨.
٧١- سؤالات ابن الجنيد ليحيى بن معين:٤٤ . رقم(١٥٦).
٧٢- شرح علل الترمذي:٢/٦٧٢. وانظر في تثبت معمر في الزهري، وأنه عالم به - تاريخ ابن أبي خيثمة: ١/٢٧٢، ٣٢٦، ٢/٢٥٥.
٧٣- صحيح البخاري:١٠٤٤.

شيوخ معمر بن راشد وتلاميذه المضعف فيهم - دراسة تطبيقية على الصحيحين

٧٤- صحيح البخاري:٦٦٣١.

٧٥- صحيح مسلم:١-٢/٩٠١.

٧٦- شرح علل الترمذي:٢/٧٠٦.

٧٧- تاريخ ابن أبي خيثمة١/ ٣٢٦.

٧٨- صحيح البخاري: ٣٩٧٣.

٧٩- صحيح البخاري: ٣٩٧٤.

٨٠- ينظر فتح الباري:٧/٢٩٩.

٨١- صحيح البخاري:٤٠٢٧.

٨٢- صحيح البخاري:٤٠٢٦.

٨٣- فتح الباري:٧/٣٢٦.

٨٤- صحيح البخاري:٣٩٥٦.

٨٥- فتح الباري:٧/٣٢٦.

٨٦- صحيح البخاري:١٩٥٩.

٨٧- ينظر تغليق التعليق:٣/١٩٥، فتح الباري:٤/٢٠٠، هدي الساري:٤٠.

٨٨- صحيح مسلم:٤٧/١٠٠١.

٨٩- صحيح البخاري:١٤٦٧.

٩٠- صحيح البخاري:٥٣٦٩.

٩١- سنن ابن ماجه: ١٨٣٥.

٩٢- صحيح مسلم:١٠٤-١٠٥/١٢٠٧.

٩٣- صحيح البخاري:٥٠٩٨.

٩٤- تاريخ ابن أبي خيثمة:١/٣٢٥.

٩٥- شرح علل الترمذي:٢/٧٧٤.

٩٦- صحيح مسلم:٤-٥/ ٩٧٩.

٩٧- صحيح مسلم:١٧-٢١/٩٨٥

٩٨- صحيح البخاري: ٤٠٩٢.

٩٩- المعجم الكبير:٣٦٠٧.

١٠٠- صحيح البخاري: رقم(٢٨٠١، ٢٨١٤، ٤٠٩١، ٤٠٩٥).

١٠١- صحيح البخاري(١٠٠٢، ١٣٠٠، ٣١٧٠، ٤٠٩٦، ٦٣٩٤).

١٠٢- صحيح البخاري:٤٠٨٨.

١٠٣- صحيح البخاري ٣٠٦٤، ٤٠٨٩، ٤٠٩٠).

١٠٤- صحيح البخاري: ١٠٠١.

١٠٥- صحيح مسلم: ١٠٠٣، ٤٠٩٤.

١٠٦- صحيح مسلم: ٢٩٧- ٣٠٤/٦٧٧.

١٠٧- تاريخ بغداد:١٠/١٦٥، سير أعلام النبلاء:٨/٢٩٢.

١٠٨- انظر:ص ١٦.

١٠٩- مسند أحمد: ٣/١٩٦.

١١٠- صحيح البخاري: ٣١٧٠.

١١١- صحيح البخاري:٦٣٩٤.

١١٢- صحيح البخاري:١٠٠٢.

١١٣- صحيح مسلم: ١٣٠، ٣٠٢/٦٧٧.

١١٤- صحيح مسلم: ٩٤، ٩٥/١٤٢٨.

١١٥- صحيح البخاري: ٤٧٩٣.

١١٦- صحيح البخاري: ٦٢٣٨.

١١٧- صحيح مسلم: ٨٩- ٩٣/١٤٢٨.

١١٨- صحيح مسلم: ٢٣٠/٢٥٤٦.

١١٩- انظر آخر مصنف عبد الرزاق رقم: ١٩٩٢٣.

١٢٠- مسند أحمد:٢/٣٠٩.

١٢١- صحيح البخاري:٤٨٩٨، و صحيح مسلم: ٢٣١/٢٥٤٦.

١٢٢- سنن الترمذي:٣٢٦١.

١٢٣- انظر آخر مصنف عبد الرزاق رقم ٢٠٢٧١.

١٢٤- مسند أحمد: ٢/٣٠٩.

١٢٥- شرح السنة: ١٢٩٥.

١٢٦- تقريب التهذيب:٨٠.

١٢٧- انظر: تهذيب الكمال: ٧٢/٥، تهذيب التهذيب:٢/٩١، تاريخ الثقات:٩٨، الكاشف: ١/١٨٥.

١٢٨- صحيح مسلم: ٦٧-٦٩/٣٣٥.

١٢٩- صحيح البخاري:٣٢١.

١٣٠- سنن أبي داود :٢٦٣.

١٣١- صحيح مسلم:٢٦ -٢٩/٦٩٩.

١٣٢- صحيح البخاري:٦١٦.

١٣٣- صحيح البخاري:٦١٦، ٦٦٨، ٩٠١، صحيح مسلم: ٢٧-٢٩/٦٩٩.

١٣٤- صحيح البخاري: ٦١٦، صحيح مسلم: ٢٧/٦٩٩.

١٣٥- صحيح مسلم: ٨٧/١٢٠٢.

١٣٦- المعجم الكبير: رقم: ١٢٥٨٩.

١٣٧- تهذيب الكمال:٩/٤٣، تقريب التهذيب:١٤٥

١٣٨- صحيح البخاري:٥٦٩١، صحيح مسلم: ٨٧/١٢٠٢.

١٣٩- صحيح مسلم:٨٧/١٢٠٢.

١٤٠- المصنف :١٩٨١٨.

١٤١- المعجم الكبير: ١٢٨٤٩.

١٤٢- مسند أحمد ١/٣٣٣.

١٤٣- صحيح مسلم: ١٤٥/٢٠٤١.

١٤٤- صحيح البخاري: ٢٠٩٢، ٥٣٧٩، ٥٤٣٦، ٥٤٣٧، ٥٤٣٩، صحيح مسلم: ٢٠٤١/١٤٤.

١٤٥- صحيح البخاري:٥٤٢٠، ٥٤٣٣، ٥٤٣٥.

١٤٦- المعرفة والتاريخ:١١٨/٢.

١٤٧- في تهذيب التهذيب:٢٧٦/٦ حفظاً.

١٤٨- ينظر شرح علل الترمذي:٧٦٧/٢.

١٤٩- الجرح والتعليل:٨/ ٢٥٦.

١٥٠- شرح علل الترمذي:٧٦٧/٢.

١٥١- سير أعلام النبلاء:١٢/٧.

١٥٢- تقريب التهذيب:٤٧٣.

١٥٣- هدي الساري:٤٤٤.

١٥٤- صحيح مسلم:١٠٤٠/١٠٣.

١٥٥- مصنف عبد الرزاق:٢٠٠١٢، مسند أحمد:٨٨/٢، منتخب عبد بن حميد:٨٢٨، مسند أبي يعلى:٥٥٨١.

١٥٦- عزاه إليه ابن حجر في إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة:٣٠٤/٨.

١٥٧- صحيح البخاري:١٤٧٤، صحيح مسلم: ١٠٤٠/١٠٤.

١٥٨- صحيح مسلم: ٢٤ -١٤٠٦/٢٥.

١٥٩- مصنف عبد الرزاق: ١٤٠٣٤، مسند أحمد ٤٠٤/٣، سنن أبي داود: ٢٠٧٣.

١٦٠- صحيح مسلم: ٢٦٠٥/١٠١.

١٦١- هو في جامع معمر، رواه عنه عبد الرزاق(٢٠١٩٦)، ومن طريق عبد الرزاق أخرجه أحمد في مسنده :٤٠٣/٥، وأبو داود في سننه(٤٩٢٠).

١٦٢- الطبري في تهذيب الآثار(مسند علي):٢١٩، والطيالسي في مسنده:١٦٥٧، والبيهقي في شعب الإيمان:١١٠٩٥.

١٦٣- الطحاوي في شرح مشكل الآثار:٢٩٢٠، وجاء فيه معمر مقروناً بأيوب.

١٦٤- الطبراني في المعجم الكبير:٧٥/٢٥ رقم ١٨٥.

١٦٥- البيهقي في السنن الكبرى:١٩٧/١٠.

١٦٦- صحيح البخاري: ١٠٩٣.

١٦٧- هو في مصنف عبد الرزاق :٤٥١٧، ومن طريقه أحمد في مسنده:٤٤٥/٣، وعبد بن حميد في المنتخب:٣١٩، وأبو عوانة في مسنده:٣٤٥/٢.

١٦٨- صحيح البخاري:١٠٩٨.

١٦٩- صحيح مسلم: ٧٠١/٤٠.

١٧٠- صحيح البخاري:١٧٠٦.

١٧١- مسند أحمد: ٢٧٧/٢.

١٧٢- مسند أبي يعلى: ٦٦٦٧.

١٧٣- صحيح البخاري:٢١٤٧.

١٧٤- سنن أبي داود: ٣٣٧٨.

١٧٥- سنن النسائي: ٤٥١٥.

١٧٦- السنن الكبرى للنسائي: ٦١٠٦.

١٧٧- صحيح ابن حبان:٤٩٧٦.

١٧٨- مسند أبي عوانة:٢٥٧/٣.

١٧٩- مصنف عبد الرزاق: ١٤٩٨٧.

١٨٠- صحيح البخاري:٢١٦٣.

١٨١- صحيح مسلم: ١٥٢١/١٩.

١٨٢- صحيح البخاري:٢١٥٨.

١٨٣- صحيح البخاري:٢٤٠٠.

١٨٤- صحيح مسلم: ١٥٦٤/٣٣.

١٨٥- صحيح البخاري:٦١٨١.

١٨٦- صحيح البخاري:٦١٨١، صحيح مسلم: ٢٢٤٦/١.

١٨٧- صحيح البخاري:٤٨٢٦، ٦١٨٣.

١٨٨- صحيح مسلم:٣/ ٢٢٤٦.

١٨٩- صحيح مسلم: ٢٢٤٧/٦.

١٩٠- صحيح مسلم: ٢٢٤٧/١٠.

١٩١- فتح الباري:٥٦٥/١٠، وانظر كلام ابن عبد البر في التمهيد: ١٥٤/١٨.

١٩٢- صحيح البخاري:٦٨٥٢.

١٩٣- مصنف عبد الرزاق:١٤٥٩٨، مسند أحمد:١٥٠/٢، سنن أبي داود:٣٤٩٨، شرح مشكل الآثار: ٣١٥٤.

١٩٤- صحيح مسلم: ١٥٢٧/٣٧.

١٩٥- سنن النسائي:٤٦٠٨.

١٩٦- صحيح البخاري:٧٠٦١.

١٩٧- فتح الباري:١٥/١٣.

١٩٨- صحيح مسلم:٦٤٩/٢٤٦.

١٩٩- صحيح البخاري:٣٦٠٩.

٢٠٠- صحيح مسلم: ٧٥٤/١٦٠.

٢٠١- مصنف عبد الرزاق: ٤٥٨٩، مسند أحمد:٣٧/٣، سنن الترمذي:٤٦٠٨، سنن ابن ماجه١١٨٩/ مسند أبي عوانة:٣٠٨/٢.

٢٠٢- صحيح مسلم: ٩٤٥/٥٢.

٢٠٣- صحيح مسلم:٥١١- ١٣٩٧/٥١٢.

٢٠٤- مصنف عبد الرزاق:٩١٥٨ ، مسند أحمد: ٢/٢٧٨، صحيح ابن حبان:١٦١٩.

٢٠٥- صحيح البخاري: ١١٨٩.

٢٠٦- صحيح مسلم:٥٢-١٤١٣/٥٣.

٢٠٧- صحيح مسلم: ٢١٧٧/٢٩.

٢٠٨- سنن الترمذي:٢٧٥٠

٢٠٩- صحيح مسلم:٢٣٦٦/١٤٦.

٢١٠- صحيح البخاري: ٤٥٤٨.

٢١١- صحيح مسلم:٢٦٥٨/٢٢.

٢١٢- انظر الصفحة ٣٢.

٢١٣- صحيح مسلم:٢٨٠٩/٥٨.

٢١٤- سنن الترمذي: ٢٨٦٦.

٢١٥- صحيح البخاري: ٢١٥٨. وينظر رقم: ٢٢٧٤.

٢١٦- صحيح مسلم: ١٥٢١/١٩.

٢١٧- صحيح البخاري: ٢١٦٣.

٢١٨- صحيح البخاري: ٢٢١٤، وينظر ٢٢٥٧، ٢٤٩٦.

٢١٩- صحيح البخاري: ٢٢١٣.

٢٢٠- صحيح البخاري: ٦٩٧٦.

٢٢١- صحيح البخاري: ٢٦٠٠، وينظر ٦٧١٠.

٢٢٢- صحيح مسلم: ١١١١/٨٤.

٢٢٣- سنن أبي داود: ٢٣٩٠.

٢٢٤- صحيح البخاري: ٤٠٢١.

٢٢٥- سنن الترمذي: ١٤٣٢.

٢٢٦- صحيح مسلم: ٢١٥٦/٤١.

٢٢٧- مصنف عبد الرزاق:١٩٤٣١، ومن طريقه أحمد في مسنده:٥/٣٣٥، وأبو عوانة في الديات كما في إتحاف المهرة:٦/١٢٤، والطبراني في الكبير:٥٦٦٠. والبيهقي: ٨/٣٣٨، والبغوي:٢٥٦٧.

٢٢٨- صحيح مسلم:٢٢١٨/٩٦.

٢٢٩- مصنف عبد الرزاق:٢٠١٥٨، ومن طريقه أحمد في مسنده:٥/٢٠٧، وأبو عوانة في الديات كما في إتحاف المهرة:١/٢٨٦، والطبراني في الكبير:٢٧٣، ٣٨٣.

٢٣٠- صحيح مسلم: ٦٠٨/١٦٥.

٢٣١- مسند أحمد:٢/٢٨٢.

٢٣٢- المصنف:٢٢٢٧.

٢٣٣- مسند أبي عوانة:١/٣٧١.

٢٣٤- صحيح ابن حبان: ١٥٨٢، ١٥٨٥.

٢٣٥- صحيح مسلم:٢٥٩٨/٨٥.

٢٣٦- صحيح البخاري:٨٧٣.

٢٣٧- مصنف عبد الرزاق:٥١٠٧، مسند أحمد ٢/١٥١، سنن ابن ماجه:١٦.

٢٣٨- صحيح البخاري: ١٣١٨.

٢٣٩- مصنف عبد الرزاق:٦٣٩٣، مسند أحمد:٢/٢٨١، سنن النسائي: ١٩٧٣.

٢٤٠- صحيح البخاري:٢٧٢٣.

٢٤١- صحيح مسلم: ١٤١٣/٥٣.

٢٤٢- انظر الصفحة ٢٩.

٢٤٣- صحيح البخاري:٢٣١٤، وينظر صحيح مسلم: ١١٩٨/٦٩.

٢٤٤- صحيح مسلم:١١٩٨/٧٠.

٢٤٥- صحيح البخاري:٣٩٣٥.

٢٤٦- انظر تغليق التعليق:٤/١٠٠، فتح الباري:٧/٢٦٩.

٢٤٧- صحيح البخاري:٤١٣٤.

٢٤٨- صحيح مسلم: ٨٣٩/٣٠٥.

٢٤٩- صحيح مسلم:٢٥٥٩/٢٢.

المصادر والمراجع

- **إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة**، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، تح. بإشراف د. زهير الناصر، ط١، نشر وزارة الشئون الإسلامية بالسعودية، ١٤١٧هـ.
- **الأحاديث المختارة**: لمحمد بن عبد الواحد المقدسي (٦٤٣هـ)، تح. عبد الملك دهيش، ط١، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ١٤١٠هـ.
- **الاستيعاب**: ليوسف بن عبد الله بن عبد البر (٤٦٣هـ)، تح. علي البجاوي، ط١، دار الجيل، بيروت ، ١٤١٢هـ.
- **الإصابة**: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني(٨٥٢هـ)، تح. علي البجاوي، ط١، دار الجيل، بيروت ، ١٤١٢هـ.
- **بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم**: ليوسف ابن حسن بن عبد الهادي(٩٠٩هـ) ، تح. وصي الله محمد عباس، ط١، دار الراية، الرياض، ١٤٠٩هـ.
- **تاريخ أسماء الثقات**: لعمر بن أحمد بن شاهين(٣٨٥هـ)، تعليق عبد المعطي قلعجي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ، ١٤٠٦هـ.
- **التاريخ الأوسط**: لمحمد بن إسماعيل البخاري(٢٥٦هـ)،

تح. محمد اللحيدان، ط١، دار الصميعي، الرياض، ١٤١٨هـ.

- **تاريخ بغداد:** لأحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

- **تاريخ ابن معين** - رواية الدوري، تح. د. أحمد محمد نور سيف، ط١، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ١٣٩٩هـ.

- **تاريخ الثقات:** لأحمد بن عبد الله العجلي (٢٦١هـ)، تعليق عبد المعطي قلعجي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.

- **التاريخ الكبير:** لمحمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، تح. هاشم الندوي، دار الفكر.

- **التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن خيثمة** (٢٧٩هـ)، تح. صلاح هلل، ط١، الفاروق الحديثة، القاهرة، ١٤٢٤هـ.

- **تذكرة الحفاظ:** لمحمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ)، دار إحياء التراث العربي.

- **التعديل والتجريح:** لسليمان بن خلف الباجي (٤٧٤هـ)، تح. د. أبو لبابة حسين، ط١، دار اللواء، الرياض، ١٤٠٦هـ.

- **تغليق التعليق:** لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٦٥٢هـ)، تح. سعيد القزقي، ط١، المكتب الإسلامي - بيروت، ودار عمار-عمان، ١٤٠٥هـ.

- **تقريب التهذيب:** لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، بعناية عادل مرشد، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠هـ.

- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد:** ليوسف بن عبد الله بن عبد البر (٤٦٣هـ)، وزارة الأوقاف المغربية، ١٣٧٨هـ.

- **التمييز:** لمسلم بن الحجاج (٢٦١هـ) تح. د. محمد مصطفى الأعظمي، ط٣، مكتبة الكوثر، السعودية، ١٤١٠هـ.

- **تهذيب الآثار:** لمحمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، تح. محمود شاكر، مكتبة الخانجي.

- **تهذيب التهذيب:** لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، تعليق مصطفى عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.

- **تهذيب الكمال:** ليوسف بن عبد الرحمن المزي (٧٤٢هـ)، تح. د. بشار معروف، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٤١٣هـ.

- **الثقات الذين ضعفوا في بعض شيوخهم:** جمع ودراسة صالح بن حامد الرفاعي، نشر المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤١٣هـ.

- **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع:** لأحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) تح. د. محمود الطحان، مكتبة المعارف بالرياض، ١٤٠٣هـ.

- **الجرح والتعديل:** لعبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (٣٢٧هـ)، ط١، دار إحياء التراث العربي، ١٢٧١هـ.

- **دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه:** للدكتور محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ.

- **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة:** لمحمد بن جعفر الكتاني (١٣٤٥هـ)، تح. محمد المنتصر الكتاني، ط٤، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٦هـ.

- **الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب الرد:** لمحمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ)، تح. محمد إبراهيم الموصلي، ط١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٢هـ.

- **السنة قبل التدوين:** للدكتور محمد عجاج الخطيب، ط٣، دار الفكر، ١٤٠٠هـ.

- **سنن ابن ماجه:** لمحمد بن يزيد القزويني (٢٧٥هـ)، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، نشر عيسى الحلبي، القاهرة.

- **سنن أبي داود:** لسليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ) تعليق محمد محيي الدين عبد الحميد.

- **السنن الكبرى:** لأحمد بن الحسين البيهقي (٤٨٥هـ)، ط١، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٤هـ.

- **السنن الكبرى:** لأحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ)، تح. د. عبد الغفار البنداري وزميله، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.

- **سنن النسائي:** لأحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

- **سؤالات ابن الجنيد ليحيى بن معين:** تح. السيد النوري ومحمود خليل، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٠هـ.

- **سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني:** تح. عبد العليم البستوي، ط١، دار الاستقامة، مكة، ومؤسسة الريان، بيروت، ١٤١٤هـ.

- **سير أعلام النبلاء:** لمحمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ)، تح. بإشراف شعيب الأرناؤوط، ط١٠، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ.

- **شرح السنة:** للحسين بن موسى البغوي (٥١٦هـ)، تح شعيب الأرناؤوط، ط١، المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ.

- **شرح علل الترمذي:** لعبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)، تح. د. همام سعيد، ط١، مكتبة المنار، الأردن، ١٤٠٧هـ.

- **شرح مشكل الآثار:** لأحمد بن محمد الطحاوي (٣٢١هـ)، تح. شعيب الأرناؤوط، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٥هـ.

- **شعب الإيمان:** لأحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، تح. محمد بسيوني، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠هـ.

- **صحيح ابن حبان:** لمحمد بن حبان البستي (٣٥٤هـ)، ترتيب علي بن بلبان الفارسي (٧٣٩هـ)، تح. شعيب الأرناؤوط، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ.

- **صحيح البخاري**: لمحمد بن إسماعيل البخاري(٢٥٦هـ)، مع فتح الباري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت.
- **صحيح مسلم**: لمسلم بن الحجاج النيسابوري(٢٦١هـ)، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٥هـ.
- **الضعفاء الكبير**: لمحمد بن عمرو العقيلي(٣٢٢هـ)، تعليق عبد المعطي قلعجي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- **طبقات الحفاظ**: لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ)، تح. علي عمر، ط١، مكتبة وهبة، ١٣٩٣هـ.
- **طبقات الشافعية الكبرى**: لعبد الوهاب بن علي السبكي(٧٧١هـ)، تح. محمود الطناجي وزميله، ط١، ١٣٨٣هـ.
- **علل أحمد بن حنبل** (٢٤١هـ)، راوية المروذي والميموني وصالح، تح. صبحي السامرائي، ط١، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٩هـ.
- **علل الحديث**: لعبد الرحمن بن أبي حاتم(٣٢٧هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٥هـ).
- **علل الحديث ومعرفة الرجال**: لعلي بن عبد الله المديني (٢٣٤هـ)، تعليق عبد المعطي قلعجي، ط١، دار الوعي، حلب، ١٤٠٠هـ.
- **علل الحديث ومعرفة الرجال**: لابن المديني، تح. د. محمد مصطفى الأعظمي، ط٢، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٠م.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني(٨٥٢هـ)، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت.
- **الفهرست**: لمحمد بن إسحاق بن النديم(٣٨٥هـ)، بعناية إبراهيم رمضان، ط١، ١٤١٥هـ.
- **الكاشف**: لمحمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ)، تح. عزت عطية وموسى علي، ط١، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٩٣هـ.
- **المجروحين**: لمحمد بن حبان التميمي البستي(٣٥٤هـ)، تح. محمود زايد، ط١، دار الوعي، حلب، ١٣٩٦هـ.
- **مجمع الزوائد**: لعلي بن أبي بكر الهيثمي(٧٠٨هـ)، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٤٠٦هـ.
- **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**: للحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي(٣٦٠هـ)، تح. محمد عجاج الخطيب، ط٣، دار الفكر، ١٤٠٤هـ.
- **المستدرك على الصحيحين**: لمحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري(٤٠٥هـ)، تح. مصطفى عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.
- **المسند**: للإمام أحمد بن حنبل(٢٤١هـ)، المكتب الإسلامي.
- **المسند**: للإمام أحمد، تح. شعيب الأرناؤوط مع مجموعة، ط٢، نشر مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.
- **مسند أبي عوانة**: ليعقوب بن إسحاق الإسفراييني(٣١٦هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- **مسند أبي يعلى الموصلي**: لأحمد بن علي التميمي (٣٠٧هـ)، تح. حسين أسد، ط١، دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ.
- **مسند البزار**: لأحمد بن عمرو البزار(٢٩٢هـ)، تح. محفوظ الرحمن زين الله، ط١، مؤسسة علوم القرآن ومكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٩هـ.
- **مسند الطيالسي**: لسليمان بن داود الطيالسي(٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- **مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه**: لأحمد بن أبي بكر البوصيري (٨٤٠هـ)، تح. موسى علي وعزت عطية، دار الكتب الإسلامية، القاهرة.
- **المصنف**: لعبد الرزاق بن همام الصنعاني(٢١١هـ)، تح. حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي، ١٣٩٠هـ، وتوزيع المكتب الإسلامي.
- **المعجم الأوسط**: لسليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ)، تح. د. محمود الطحان، ط١، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٥-١٤١٥هـ.
- **المعجم الكبير**: لسليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ)، تح. حمدي السلفي، ط١، الدار العربية للطباعة، ١٣٩٨هـ.
- **المعرفة والتاريخ**: ليعقوب بن سفيان الفسوي (٢٧٧هـ)، بعناية خليل المنصور، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.
- **المنتخب**: لعبد بن حميد (٢٤٩)، تح. مصطفى العدوي، ط١، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٥هـ.
- **من تكلم فيه وهو موثق**: لمحمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ)، تح. محمد شكور، ط١، مكتبة المنار، الزرقاء، ١٤٠٦هـ.
- **منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها**: لأبي بكر كافي، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١هـ.
- **ميزان الاعتدال**: لمحمد بن أحمد الذهبي(٧٤٨هـ)، بعناية علي معوض وعادل عبد الموجود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**: ليوسف بن تغري بردي الأتابكي(٨٧٤هـ)، وزارة الثقافة، مصر.
- **هدي الساري**: لأحمد بن علي بن حجر(٨٥٢هـ)، دار المعرفة، بيروت.

البعد المعرفي والبعد الرمزي لمواضعات:

اللغة والرقم والتاريخ وأسماء الشهور

د. عبد العظيم رهيف السلطاني
طرابلس - ليبيا

ثمة مواضعات معرفية معيّنة تتجاوز بعدها المعرفي المباشر المحتّم لوجودها، فتحضن بُعدًا رمزيًا في حركة ثقافة أمّة من الأمم. بمعنى أنّ عوامل إنتاج وضرورات تاريخيّة، في أمة من الأمم، استدعت إنتاج تلك المواضعة لحاجة الحياة إليها، وبمعنى أنّ وجود تلك المواضعة لم يكن ترفًا فائضًا عن الحاجة العمليَّة في الحياة.

غير أنّ حركة تلك المواضعة في حياة الأمة غالبًا ما تُكسِب تلك المواضعة خصوصيّة ما، ومن ثمّ تُكسِبها بُعدًا رمزيًّا معيّنًا. وهذا الإكساب يجعلها صالحة لأن تكون سمة مميّزة، أو علامة دالة على وجود شكل ثقافي مخصوص. ويأتي هذا البعد الرمزي من خلال تفاعل تلك المواضعة مع المكونات والعناصر الثقافية الأخرى. ويتعمق وجود الرمز من خلال تراكم تلك التفاعلات وامتدادها في مفاصل المكونات الثقافية.

ولا شك في أنّ سمة التفرد والتميّز تبقى إحدى أهم الخصائص الإنسانية على مستوى الفرد، مثلما هي كذلك على مستوى الجماعة. فالفرد يسعى لأن تكون له علامة خاصة، في أبعاد وجوده كلها، وهو بهذا إنّما ينسجم وطبيعة ما فُطر عليه الإنسان من تفرد. حتى إنك لا تجد بصمات الأصابع متشابهة لفردين في العالم المؤلف من ملياراته البشرية.

ومثلما التميّز الفردي للإنسان فطرة وحاجة نفسية فردية تميز الجماعة ثقافيًّا حاجة اجتماعية نفسية، ورابطة مهمَّة من روابط النسيج الاجتماعي في شعب من الشعوب أو أمة من الأمم. ولا شكّ في أنّ الأمم تسعى من خلال حركتها في الحياة إلى إنتاج رموزها. ولا نعني هنا القصدية المباشرة في التخطيط لإنتاج تلك الرموز، على الرغم من

شرعية وجود مثل ذلك التخطيط وإمكان تحققه أيضًا.

ما نقصده أنّ حركة حياة المجتمع - حين تكون الحياة صحية وحين يكون المجتمع حيويًّا ومنتجًا، على كل الأصعدة الماديّة والمعنويّة والروحيّة -هي التي تُملي على ذلك المجتمع خلق رموزه الثقافية وعلاماته المميّزة.

وكلّما كانت هذه الرموز الثقافية كثيرة ومتنوعة كان ذلك تقريبًا للأواصر الثقافية لذلك المجتمع وشدًا لها. ومن ثمّ يمكن أن يتحول المجتمع إلى أمة حين تتكاثف أواصره الثقافية لترسم له سحنة ثقافية معينة، على الرغم ممّا قد يكون حاصلاً من اختلاف في العرق أو الدم، والعكس جائز أيضًا؛ إذ قد تتحوّل أمة من الأمم إلى مجتمع أو مجتمعات فاقدة لهوية ثقافية خاصة. ويتم هذا حين تتوافر العوامل التاريخية والظروف المناسبة لتحقيق ذلك التمزق والتشرذم.

ومن بين عوامل الفرقة والشرذمة تمزّق الأواصر الثقافية الجامعة، وغياب الرموز الثقافية الرابطة للنسيج الثقافي للأمة الواحدة أو تغييبها.

بهذه التوطئة التي تحاول مقاربة ازدواجية بعدي الوجود لبعض المواضعات المعرفية، ونعني بهما البعد المعرفي المباشر والبعد الرمزي المكتسب من خلال حركة تلك المواضعة في حياة المجتمع: بهذه الرؤية (التوطئة) نحاول مقاربة مشهد من مشاهد الثقافة العربية المعاصرة، المتمثّل في بعض العناصر المكوّنة لرمزية الوجود الثقافي العربي. وسوف نقصر مقاربتنا على فحص بعدي الوجود: المعرفي الرمزي، لأربعة عناصر هي: اللغة، والتقويم، ورسم الأرقام، وأسماء الشهور.

مواضعة اللغة:

اللغة مواضعة حياتية استدعتها حاجة الإنسان إلى التواصل مع الآخر. وقديمًا لخّص ابن جنّي الموصلي (٣٩٢هـ) رأيه ورأي أكثر أهل النظر في حقيقة نشوء اللغة بـ "أنّ أصل اللغة إنّما هو تواضع واصطلاح"[١]؛ إذ لم يكن أمام الإنسان خيار بديل، سوى أن ينحت لنفسه نظامًا لغويًّا معيّنًا مادته الأساسية " أصوات يعبّرُ بها كلّ قومٍ عن أغراضهم"[٢].

واللغة من أكثر الخصائص تمييزًا للإنسان عن غيره من سائر المخلوقات على وجه البسيطة. فهي أداته الذاتية التي يعبر من خلالها عن حاجاته ووجدانه وفكره. ولا نظنّ أنه سيُنتَج نظام للتواصل المعرفي بين البشر أكثر كفاءة من النظام اللغوي.

فاللغة بوصفها نظامًا متكاملاً لها قدرة على توصيل المعرفة الإنسانية، ولها قدرة على إدامة التواصل بين الأمم والشعوب. وإنّ غاية إنتاج النظام اللغوي إنّما تأتي من جهة البحث عن وسائل تحقق التوصيل المعرفي والتواصل بين بني البشر؛ أي إنّ الإنسان وجد نفسه في مواجهة وجودية مع الحياة، أملت عليه تلك المواجهة استثمار قدراته البايلوجية (التصويتيّة والسمعيَّة والعقليّة) لإنتاج نظام اللغة؛ لتطوير المعرفة الإنسانية من خلال اللغة نفسها. وذلك إنما يأتي من جرّاء التفكير المعرفي، الذي يقوم أساسًا على استخدام اللغة نفسها في مراحل التطور الطبيعية. على أساس أنّ اللغة وسيلة التفكير. يتم التطور والتطوير أيضًا من خلال تراكم الإثراء المعرفي، بالاعتماد على المناقشة والحوار... ومن ثمّ نقل المعرفة إلى مجتمعات وأمم أخرى. وهذا، أيضًا إنّما يأتي من خلال اللغة.

إذًا هذا هو المستوى الأول الذي نشأ وجود اللغة استجابة له، وهو البعد المعرفي للّغة، وحاجة الإنسان الفرد إلى ذلك، مثلما هو حاجة التجمّعات البشرية إجمالاً. غير أنّ النظام اللغوي في أيّ أمة من الأمم - من خلال حركته في الحياة - يكتسب بُعدًا آخر، مضافًا إلى بعده المعرفي. فصار بذلك النظام اللغوي (الصوتي والدلالي والتركيبي) دالاً على وجود تلك الأمة المستخدمة له. ومن ثم يكون قد اكتسب صفته الرمزية، بأن صار رمزًا من رموز الوجود الاجتماعي لتلك الأمة. ومن ثم جاءت عوامل ثقافية متنوعة لتكريس اعتزاز الأمم بأنظمتها اللغوية، بأن صار النظام اللغوي رمزًا ومفتاحًا لثقافات الأمم.

والأمة العربية ليست بدعا بين أمم الأرض. فهي تمتلك لغة ذات نظام لغوي دقيق ومحكم، أهّله ذلك لأنْ يُنتقى ليكون النظام اللغوي الذي تبلّغ من خلاله إرادة الله تعالى بكل تفاصيلها. فكان القرآن الكريم عربيًّا. وعربيّة القرآن الكريم كانت من بين العوامل الثقافية التي ضاعفت من اعتزاز العرب بلغتهم، حتى صارت اللغة العربية محمّلة بكثافة كبيرة ببعد رمزي ثقافي. فهي لغة أمة لها وجود حضاري، ووجود اجتماعي قائم، إضافة إلى وجودها الديني. فصار سماع اللغة العربية يحيل إلى ذلك الوجود الثقافي بكل أبعاده، ومكوناته (اجتماعيًّا، ودينيًّا وعلميًّا..) فالعربية بذلك اكتنزت بعدها الرمزي الكبير المضاف إلى بعد وجودها المعرفي بوصفها أداة للتواصل بين أفراد الأمة.

ومن هنا صار فصل اللغة العربية عن بعدها الثقافي ضربًا من المحال: إذ اللغة العربية رمز من رموز وجود الأمة.

قد يقول قائل إنّ علامات ضعف الأمة وتفرّقها على مستوى اللغة كثيرة العدد. تبدأ تلك العلامات بتعدد اللهجات، مرورًا باختلاف المصطلح الصناعي الوافد، والمصطلح المترجم إجمالاً...إلخ من علامات. فنقول: نعم إنّ هنالك مفاصل متنوعة من الانتهاكات الخاصّة بالاستعمال المعاصر للغة العربية، وعلى مستويات بنية وجودها اللغوي كلها (الصوتي والدلالي والتركيبي). غير أننا نؤكد هنا أننا في مقاربتنا هذه لا نتحدث عما تفرزه طبيعة حركة الحياة من مشكلات، ويكون إصلاحه في حاجة إلى مساحة زمنيّة أوسع، وهو أيضًا في حاجة إلى تضافر جهود متنوعة المنابع لإنجازه. ولعلّ من بين تلك الجهود مساهمات المجتمع نفسه... إلخ.

فنحن في مقاربتنا هذه نحاول إبراز بعض المشكلات الثقافية المفضية إلى تكريس التفرقة والتشرذم، وفي الوقت عينه هي مشكلات ثقافية شبه مفتعلة. ثمّ إنّ تلك المشكلات يمكن أن نجد لها حلولاً واقعيّة ممكنة وسهلة التحقيق أيضًا؛ لأنّ تلك المشكلات تتسم بكونها مشكلات شبه إدارية، وحلولها يمكن أن تأتي من جهات رسمية ذات مقدرة على إصدار قرارات رسمية أو شبه رسمية، كالمجامع العلمية العربية، وجامعة الدول العربية من خلال تعاملها مع الأنظمة والحكومات العربية.

ولهذه الأسباب والمسوّغات التي ذكرنا؛ سنقصر مقاربتنا في حقل اللغة على مفصل من مفاصل هذه الانتهاكات المتمثّل في هيمنة المصطلح غير الشرعي في الاستعمال اللغوي للكتابة العربية.

مقاربة أنموذج للتطبيق:

بين يديّ العدد الأخير (١٥١ السنة ٢٩ - جانفي ٢٠٠٤) من مجلة ثقافية لها عليّ وعلى

البعد المعرفي والبعد الرمزي لمواضعات: اللغة والرقم والتاريخ وأسماء الشهور

غيري من القرّاء أفضال جمّة. هي مجلة ((الحياة الثقافية)) التونسية المتخصصة بالثقافة والنص الأدبي. وهي مجلة تصدرها وزارة الثقافة والشباب والترفيه بالجمهورية التونسية، ومديرها المسؤول وزير الثقافة والشباب والترفيه. وهي بهذا الوصف مجلة رسمية أو شبه رسمية، من جهة أنّها ليست دوريّة يتبناها شخص أو مؤسسة أهلية خاصّة. إنما هي مجلة تصدر عن جهة حكومية رسمية، لا يمكنها بحال من الأحوال التخلّي عن مسؤوليتها الثقافية.

لذا سنقارب بعدي اللغة العربية المعاصرة من خلال دراسة منشورة في هذا العدد من المجلة. والدراسة بعنوان: "حالة حضارة اقرأ في عصر (نهاية الكتاب)، أو العرب والكتابة من وجهة نظر علم نفس القراءة" للأستاذ زهير الخويلدي.

أمّا لماذا نتّخذ هذه الدراسة مجالاً تطبيقيًّا، فذلك يعود إلى أنّ هذه الدراسة إنّما هي دعوة ثقافية غيورة على الحضارة العربية وعلى حالة الكتاب والقارئ العربي. ومن ثمّ هي دعوة لها أهداف معلنة، تصبّ من خلال حركتها الكلية في المجرى ذاته، الذي نبتغيه في درسنا هذا. فدراسة الأستاذ الخويلدي تحدد غايات بحثها: بأنها محاولة للوقوف " على قيمة المعرفة وجدوى الثقافة..."(٣). والدراسة بمجمل حركتها ومعالجاتها إنّما هي مقاربة لـ "مشهد المفزع الذي ترددت فيه حضارة اقرأ"(٤). لذا نجد أنّ هذه المسوغات منهجيّة معقولة لأن تكون هذه الدراسة نفسها مادة تقارب من خلالها جزءًا من المشهد المفزع لحضارة اقرأ. من خلال رصد اللغة التي كُتبت بها الدراسة وتتبعها؛ للوقوف من خلالها على أبعاد المفارقة الحضارية، والبعد الازدواجي للخطاب الثقافي العربي المعاصر. من خلال فحص العلاقة بين الطموح الثقافي الحالم والإرادة المستخدمة لتحقيق ذلك الطموح.

ورد في الدراسة نصّ يعبر عن تحسّس المتاهة في مشهد القراءة المعاصر: " هنا نتحسس المتاهة التي لا مخرج لنا منها، إنّها إيطوبيا القراءة، فنحن قد ألقينا بالمطالعة وبالكوجيتو القارئ عرض الحائط، وأدخلناه في غياهب الحلم واليوطوبيا، واكتفينا بالكوجيتو المتلقي"(٥).

السؤال هنا هو: كم من القرّاء العرب سيتحسّس هذه " المتاهة" التي تحسسّها الأستاذ الباحث وأراد أن يرسم أبعادها للقارئ العربي، فجاء ذلك الرسم من خلال مصطلحات تجسّد عمليًّا أحد أهم أبعاد تلك المتاهة، وهو البعد اللغوي؟! ألا توجد في اللغة العربية مصطلحات بديلة يمكن أن تحلّ محل مصطلحات: " الإيطوبيا، والكوجيتو، واليوطوبيا"؟!

نقرأ في الدراسة المذكورة دعوة غيور تبيّن غاية هذه الدراسة وأهدافها النبيلة: " إنّنا سنبذل الجهد من أجل إزاحة الغشاوة عن الكتابة، وسنحاول رفع الغمة عن أمة الفرقان بتلطيف الأجواء، وتزيين الأروقة، وتيسير المسالك نحو مصالحة بين العرب والمطالعة، يلعب فيها الحب والوجدان والشوق والإحساس والفهم والتذكرة دورًا أساسيًّا"(٦). كيف يتأتى تحقيق "رفع الغمة... والمصالحة بين العرب والمطالعة.." بدعوة العرب إلى ذلك بلغة غير مفهومة، ولا يتحقق فيها ومن خلالها البعد المعرفي، لعدم الوضوح الدلالي فيها؟!.

وجاءت الدراسة مفعمة بالحسرة والأسف؛ إذ "أين ذهب تعطش العرب للبيان والتبيين، وحبهم للبلاغة والفصاحة والسجع ولزومهم ما لا يلزم؟

وماذا عن تعطشهم لتسمية الأشياء وإسناد المعاني والدلالات لها، وكيف اضمحل ولعهم الفطري بإعراب الكلمات ونظم القوافي"[٧]!!

لذا سنجد أنفسنا مدفوعين بدوافع أخلاقية؛ لمقارنة مثل هذه الدراسة الغيور على الثقافة العربية، ولنتمكن من خلالها من فحص العلاقة بين بعض وجوه غايات خطابنا الثقافي وأهدافه المعلنة؛ وبين أدواته وحقيقة حركته على أرض الواقع. وفحص مدى قدرة هذا الخطاب على التأثير، وما الذي يمكن أن يحققه من نفع أو ضرر.

جاء في الدراسة: " وفعل القراءة هو الذي يكون به الإنسان إنسانًا تجسيدًا لائتمار الوجود باللوغوس، تعميقا لتعطشه نحو العلم ورغبته العارمة في المعرفة وحبه في الاطلاع. يعبر دريدا في كتابه القراما تولوجيا بقوله..."[٨]. فما دلالة مفردة اللوغوس عند القارئ العربي؟! وما دلالة مفردة القراماتولوجيا[٩] عند القارئ العربي؟!

وجاء في الدراسة أيضًا: "يوقظنا الكتاب من فتورنا وتأخذ يقظتنا سياق كوجيتو منتج، يمكن إنتاجه من بناء انطولوجيا العيشة الهنية"[١٠]!! فما معنى الكوجيتو، وما معنى انطولجيا العيشة؟!.

وجاء أيضًا "وصفوة القول أنّ كل إبداع يأتي من نيرفانا نفسه وهذه النيرفانا لا تنفجر إلا بالمطالعة"[١١]. ويتضح جليًّا من خلال الأمثلة التي أوردناها أنّ الغالبية العظمى من القرّاء لن يفهموا شيئًا من هذا الكلام المكتوب بحروف عربية. ولا شك في أنّ المصالحة بين العرب والقراءة لا يمكن الدعوة إليها من خلال لغة قاصرة دلاليًّا - عند القارئ العربي- عن توصيل مضمون الدعوة، إضافة إلى عدم قدرة لغة تلك الدعوة من التأثير وجدانيًّا في ذلك القارئ؛ لتقنعه بالتعاطف معها، ومن ثمّ التفاعل معها والاستجابة إليها؛ إذ ثمّة مفارقة واضحة بين محاولة تأثيث واقع ثقافي عربي معاصر، ولكن من خلال لغة لا تمتّ بصلة لهذا الواقع. فهنالك اختلاف كبير في المرجعيّات اللغويَّة بين المنتج " صاحب الدراسة" والمتلقي العربي المدعو إلى تلك المصالحة مع ثقافته "ثقافة اقرأ". فلغة الدعوة قاصرة دلاليًّا عن توصيل مضمون الدعوة، ومن ثمّ هي قاصرة عن إقناع المتلقي وتحبيب القراءة إليه.

إنّ هذه الدعوة الواردة في الدراسة تتجاوز محليتها (التونسية)؛ إذ يمكن لمماحك أن يدّعي شرعية استعمال بعض المصطلحات الشائعة محليًّا، حين تدعو إلى ذلك الاستعمال ضرورة معرفيّة معيّنة. فهذه الدراسة غير مشمولة بمثل هذا القول؛ لأنّها تحمل خطابها القومي الثقافي من جهتين: الأولى: أنها خطاب مباشر موجّه إلى المتلقي العربي، وليست مقصورة على المتلقي التونسي وحده. والزاوية الأخرى: أنّ هذه الدراسة تستند على مرجعيّات ثقافية عربية مشتركة متجاوزة البعد المحلي؛ إذ هي تستند على مقولات ثقافيّة قوميّة مشتركة وموضع اعتزاز القرّاء العرب جميعًا. فهي تحتكم إلى مقولات للجاحظ، وللتوحيدي، ولابن خلدون[١٢].

وهذا مسرد نقدمه يتضمن بعض المصطلحات الواردة في الدراسة، التي تحيل على مرجعيات لغويّة مفارقة للمرجعية اللغويّة العربية. وتكشف كثرة ورود هذه المصطلحات مفارقة الدعوة إلى تحبيب القراءة والكتاب، والوسيلة اللغوية المستخدمة لتوصيل تلك الدعوة؛ إذ يتقاطع واقعها اللغوي مع مضمون تلك الدعوة.

وسنقصر سردنا على المصطلحات التي لا

البعد المعرفي والبعد الرمزي لمواضعات اللغة والرقم والتاريخ وأسماء الشهور

تنتمي إلى قاعدة من المرجعيّة المشتركة، حتى لو كانت غير عربية. فلن ندخل في هذا السرد مصطلحات مثل ((الانترنت))، على أساس أنّه صار مصطلحًا، يمكن أن ينهض بمهمته المعرفية لكونه أصبح مشتركًا دلاليًّا عن عامة القراء.

وأيضًا لن نذكر مصطلحات ذات دلالة تقنية مثل ((الواب)) أو ((الليزر)) أو ((الديجيتال)) لكونها مصطلحات سرت دلالتها بين الناس، وصارت قادرة على النهوض بمهمتها الدلاليّة المعرفية. على الرغم من رفضنا لوجودها بهذه الصيغ الصرفية في اللغة العربية، - إنّما نفترض قبول وجودها لأغراض مناقشة المستوى الدلالي للمفردة وقدرتها على نقل معنى من المعاني؛ لكونها أصبحت شائعة بين الناس ومفهومة الدلالة. ونؤجّل الآن البحث في مستوى رمزيّة اللغة ودور تلك الرمزية في الواقع الثقافي، ونؤجل أيضًا البحث في شرعية انتماء تلك المصطلحات الغربية إلى عالم اللغة العربية وقوانين فصاحتها.

إذ المهم الآن مناقشة المستوى المعرفي للغة، وضرورة توافر الأرضيّة الدلاليّة المشتركة بين المتحدث العربي والمتلقي العربي.

حين نتجاهل مثل تلك المصطلحات الغربية على قوانين العربية، ولكنها في الوقت عينه صارت مفهومة الدلالة لكثرة تداولها؛ سنجد في الدراسة موضع المناقشة مصطلحات دخيلة وغير شرعية، ويُضاف إلى ذلك أنّها مبهمة الدلالة. نقرأ: "الكوجيتو، إيطوبيا، اليوطوبيا، اللوغوس، القراما تولوجيا، الانطولوجية، ملتميديا، هيرمينوطيقية، فينومينولوجيا، بيداغوجية، نيرفانا..".

ونود أن نوضّح في هذا السياق ملاحظتين تكشفان حجم الضرر وأبعاد الخطر. الملاحظة الأولى أنّ هذه المصطلحات التي ذُكرت لم يرد المصطلح الواحد مرة واحدة، بل يتكرر كثيرًا، وفي مواضع متعددة في الدراسة. ولأنّها مصطلحات مبهمة الدلالة، ولأنها تتكرر، ترتب على ذينك السببين أن حصل تعويق معرفي يصل أحيانًا حد الإبهام والاستغلاق الدلالي. والملاحظة الأخرى أنّ كثافة حضور هذه المصطلحات تبدو أوضح لو تذكرنا أنّها ترد (٣٤مرة) في دراسة لا تتجاوز أربع عشرة صفحة كبيرة من صفحات مجلة الحياة الثقافية. ولو أضفنا إليها المصطلحات التي قلنا إنّها دخيلة، ولكنّها صارت مفهومة دلاليًّا؛ بدا الأمر أشدّ فظاعة، وأكثر خطورة على مستوى الرمز الثقافي للغة.

فهل عجزت اللغة العربية عن أن تفرز مصطلحات بديلة عن مثل هذه المصطلحات المبهمة معرفيًّا لدى السواد الأعظم من القرّاء العرب؟ لا نظن ذلك؛ إذ اللغة العربية استطاعت أن تثبت بطلان مثل هذا التصوّر في عصور ثقافيّة سابقة، حين تصدت لاحتضان الفكر العلمي والفلسفي، وأنتجت مصطلحاتها الخاصّة، مثلما أضفت شرعيّة لغويّة على مصطلحات غير عربيّة، عبر صهر تلك المصطلحات في بوتقة النظام الصرفي، ووفق نظام ثقافي معيّن. بأن صارت تلك المصطلحات مستخدمة على وفق مشترك دلالي في الثقافة العربية.

إنّ الكتابة العربية لم تكتسب صفة عروبيتها من كونها تستخدم الحرف العربي رمزًا كتابيًّا في التدوين؛ إذ ثمّة لغات غير العربية تستخدم الحرف العربي في التدوين، ولكنها تبقى غير عربية، كاللغة الفارسية مثلاً. فالكتابة العربية لا تكتسب صفتها العربية إلا حين يُضاف النظام الدلالي العربي إلى استخدام الحرف العربي رمزًا كتابيًّا؛

أي بخضوعها للنظام الدلالي العربي على مستويات البنى الدلالية: المفردة والجملة والتركيب.

إنّ تركيزنا هنا على دراسة بعينها وهي ((حالة حضارة اقرأ ..)) لا يعني أنّنا نختزل بذلك كل المشهد الثقافي العربي المعاصر. فالمشهد الثقافي العربي المعاصر متنوّع، وفيه صفحات مشرقة من حيث العناية باللغة العربية واحترام قوانينها وتاريخها. غير أنّ الإصغاء لإيقاع حركة الحياة الثقافية المعاصرة يكشف الكم الهائل من الدراسات العربية التي تقع في فخ احتضان المصطلح غير الشرعي بكثير من الاطمئنان، وكأنّه مصطلح عربي لا غبار عليه. نحن قاربنا هذه الدراسة واتخذنا منها أنموذجًا للتطبيق، لأسباب منهجيّة ذُكرت سابقًا، وكانت الغاية من وراء ذلك تسليط الضوء على الإشكالية المعرفيّة، التي يسببها الاستخدام غير المسؤول للمفردات الدخيلة على اللغة العربية. مثلما لنا غاياتنا المنهجيّة في اتخاذ هذه الدراسة أنموذجًا على مستوى الترميز الثقافي للغة، الذي سنقف عنده في فقرة لاحقة.

إنّ أبعاد المستوى المعرفي الثقافي للمصطلح اللغوي وإشكالياته تتجاوز المفردات الوافدة إلى أبعاد أخرى، منها تعدد ترجمات المصطلح الواحد؛ إذ نجد ترجمات متنوعة دلاليًّا للمصطلح، وهذا من غير أدنى شك يسبب إرباكًا للمتلقي على مستوى نقل المعرفة. بل نجد في أحيان كثيرة ترجمات صوتيّة متنوعة للمصطلح الواحد. غير أننا قصرنا مقاربتنا هذه على حالة الانمحاء الدلالي التام التي تواجه المتلقي العربي ولأسباب منهجيّة تخطينا حالة الإرباك المعرفي القادم من جهة تنوّع الترجمات للمصطلح الواحد.

كل ما سبق من حديث إنّما يدور في البعد المعرفي لاستخدام اللغة، وما يمكن أن يسببه الانفلات في استخدام الوافد اللغوي من إرباك على مستوى التوصيل المعرفي للمتلقي العربي.

وثمة مستوى آخر من مستويات خطورة الانفلات في استقدام الوافد من المصطلحات والمفردات الدخيلة. وهذا المستوى لا يقل خطورة وأهميّة من مستوى التوصيل المعرفي، هو المستوى الثقافي الرمزي للغة. فاللغة تكتنز بُعدًا ثقافيًّا رمزيًّا، يتحلق حوله أبناء الأمة الواحدة. والتصدع اللغوي لهو خير دليل على حصول تصدع ثقافي. ومثلما يصلح ذلك التصدّع اللغوي دليلاً على حصول التصدّع الثقافي يساهم التصدّع اللغوي من جهته في تداعي التصدع الثقافي. ومن هذا المدخل نلج دوامة تداعيات التصدع المهلكة.

إنّ إحدى المفارقات الناشزة في دراسة "حالة حضارة اقرأ..." أنها دراسة تعجّ بالمفردات والمصطلحات الدخيلة والغريبة من حيث البناء الصرفي، ومن حيث الدلالة. في حين أنّ مضمون الدراسة يسعى لمعالجة إشكالية الكتاب المعاصر وأزمة القراءة، بوصف الكتاب أداة ثقافية تمتلك فاعليّة خاصة ومتفردة، ومن ثمّ يحمل ترميزًا ثقافيًّا معينًا. إضافة إلى أنّ تلك الدراسة تحاول استبطان تجربة المفهوم الثقافي العربي للكتاب، وإبراز دوره قديمًا وحديثًا. والدراسة في سعيها هذا كلّه تستند في منهجيتها على مقولات تراثية لرموز ثقافية مهمّة في مسيرة الثقافة العربية، كالجاحظ والتوحيدي وابن خلدون. وفي هذا السلوك المنهجي مكمن خطر ثقافي كبير. لقد تمّ، مثلاً، الحديث عن الجاحظ بلغة غريبة عن لغة الجاحظ وغريبة عن لغة العربي الذي يتلقى

البعد المعرفي والبعد الرمزي للمواضعات: اللغة والرقم والتاريخ وأسماء الشهور

الحديث عن الجاحظ، وفي الوقت نفسه فيها دعوة للالتصاق بموروث الجاحظ. جاء في الدراسة أننا "إذا تدبرنا هذه المقولة {بعد أن يورد الباحث مقولة للجاحظ} بعيون هيرمينوطيقية معاصرة فإننا نرى بوضوح انتباه الجاحظ إلى المنعرج"[١٣].

ونقرأ، أيضًا: "ويصف الجاحظ الثمرة القصوى من الكتاب بأسلوب فينومينولوجي قبل أوانه قائلاً: الكتاب نعم الذخر.."[١٤]؛ حينما يتمّ الحديث عن الجاحظ بمثل هذه اللغة يساهم ذلك في تهشيم رمزية الثقافة إجمالاً، ورمزية الجاحظ نفسه؛ لأنّ في هذا نقلاً لعدوى التغريب من تغريب لغوي إلى تغريب الرمز الثقافي المتجذّر في الوعي الثقافي العربي. ويتمّ بذلك إبعاد الرمز الثقافي التراثي خطوة عن موضعه المركزي في الوعي الثقافي والذاكرة الثقافية.

وخلاصة القول لا بدّ من النظر الجاد في مشكلة اقتحام المصطلح غير الشرعي الوافد إلى اللغة العربية، وما يسببه هذا الأمر من إشكاليات على مستوى التوصيل المعرفي وعلى مستوى الرمز الثقافي للغة. وإنّ حل هذا الإشكال أمر مقدور عليه؛ إذ يمكن للمجامع اللغوية والعلميّة العربية أن تحل هذا الإشكال، وذلك بأن تفعّل دورها بحيث تكون لها كلمة محترمة ثقافيًا، هذا أولاً، وأن تكون هذه المجامع جادّة ومخلصة في تعاملها مع هذا الشأن ثانيًا، وأن يكون عمل هذه المجامع من خلال رؤية موحّدة تسمو على كل ما هو محلّي وضيّق.

وإضافة إلى الجهود المطلوبة من المجامع اللغويّة والعلميّة العربية فالمطلوب أيضًا خلق وعي ثقافي عربي رافض لظاهرة التغريب اللغوي الثقافي، التي هي دليل صغر شأن المجتمع وعدم ثقته بنفسه وبمنجزه الحضاري، ورغبته في مماهاة الوافد بكل أشكاله اللغويّة والمعرفيّة والثقافيّة. وفي هذا كلّه انتهاك صارخ للمستوى الترميزي للهوية الثقافية العربية.

مواضعة رسم الأرقام:

لم يكن للإنسان من خيار سوى أن يتّخذ رسمًا معينًا للأرقام استجابة لحاجاته الحسابية، تلك الحاجات التي فُرض وجودها بدافع ((تسجيل الممتلكات الخاصة))[١٥]؛ ليرمز من خلال ذلك الرسم لأرقام يحسب فيها ما هو واجب الحساب، استجابة لحركة حياته وظروفه المعاشية. ثمّ تدرج سلّم الحاجات الحسابية، لتكون تلك الدائرة أو الدوائر الرياضية المعقدة، التي انبنت عليها حقول علميّة هائلة في عمقها واتساعها.

وليس لنا أن نتصور أنّ مرحلة اتخاذ رسوم معينة ترمز للأرقام يمثّل مرحلة بدايات الإنسان الأولى في ممارسة طقوس حياته على وجه البسيطة؛ إنما هي سلسلة من التجارب "البشرية، ومسار طويل للإنسان ازدهرت فيه حضارات، واندثرت فيه حضارات أخرى قبل أن يصل إلى التعبير المناسب عن العدد"[١٦].

وقد استجابت الحضارات كلها لهذه الحاجة الحسابية، فتواضعت على رسوم معينة للأرقام. فكانت الرموز الصينيّة والرموز اليونانية والرموز الهندية أو الرموز العربية الهندية كما يسميها بعض الغربيين[١٧]، وغيرها من الرموز التي أنتجتها الحضارات الإنسانية القديمة، وكذلك الرموز الحديثة في رسم الحروف عبر تعاقب الحضارات والأزمنة[١٨].

المشهد الآن:

تتّخذ الثقافة العربية الآن صورتين مختلفتين

من رسم الأرقام. ففي المشرق العربي (مصر والعراق وبلاد الشام ودول الخليج العربي واليمن) اتخذوا الرسم الهندي للأرقام. وهو ما تمّ التعارف عليه بالأرقام الهندية أو أرقام السلسلة الأولى[١٩]. وهذه صورها (١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ٠)، واتخذ أهل المغرب العربي (ليبيا والجزائر وتونس والمغرب وموريتانيا) رموز أرقام سلسلة أخرى، وهي السلسلة التي تُسمى بالأرقام الغبارية، وهي أيضًا هندية الأصل[٢٠]. وهذه صورها (1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 9، 0). وقد عبرت صورة هذه الأرقام إلى أوربا عن طريق العرب المسلمين في بلاد الأندلس[٢١].

ويمثّل عدم اتفاق العالم العربي الآن على رسم واحد معيّن للأرقام: إشكالية ثقافية ذات بعدين: البعد الأول بعد معرفي علمي تواصلي مباشر، والبعد الثاني بعد رمزي ثقافي.

ونعني بالبعد المعرفي العلمي أنّ قطعًا للتواصل المعرفي الخاص بالحساب بين طرف عربي مشرقي وطرف عربي آخر مغاربي قد يحصل، بسبب عدم معرفة الطرفين أو أحدهما برموز الأعداد التي تواضع على استعمالها الطرف الآخر. وقد يظن من يظن للوهلة الأولى أنّ هذا تصور مبالغ فيه. وقد يظنّ أنّه ليست هنالك في المشهد الثقافي العربي المعاصر مشكل له بعد معرفي متأتٍ من جهة عدم اتفاق العالم العربي بمشرقه ومغربه على مرجعية واحدة في رسم الأرقام.. وهو في ظنّه هذا يستند على أساس أنّ نظام الرسمين معروف وشائع الاستعمال. ومن ثمّ ليست هنالك مشكلة معرفية من جرّاء اختلاف الاستخدام.

غير أنّ تأمّل الأمر من مختلف وجوهه يكشف عن حقيقة وجود ذلك المشكل المعرفي، الذي يمكن أن يعيق التواصل بين مستخدمي النظامين المختلفين في رسم الأرقام. ولا سيّما حين نأخذ بالاهتمام تباين المستوى العلمي للشرائح الاجتماعية المستخدمة لهذا النظام من رسم الأرقام، أو ذاك النظام الآخر.

وتحضرني في هذا المقام واقعة معرفية حصلت لي شخصيًّا في أثناء تدريسي في إحدى الجامعات الليبية، تجسّد دلالة هذه الواقعة مستوى من مستويات إعاقة التواصل المعرفي بين الناس. ومصدر هذه الإعاقة عدم الاتفاق على نظام واحد محدد لرسم الأرقام.

إذ أوردت لطلبتي سؤالاً في أحد الاختبارات أطلب في هذا السؤال مناقشة عبارة تقول إنّ أقدم المرويات التي وصلتنا من الشعر الجاهلي إنما تدور في حوالي (١٥٠) سنة قبل مجيء الإسلام أو أبعد قليلاً من هذا التاريخ. وتحصل المفاجئة حين تجد أنّ عددًا من إجابات الطلبة تحاول تفنيد هذه المقولة، وترى أنّ هذا التاريخ بعيد جدًّا عن الحقيقة، وأنّ أبعد المرويات التي وصلت إلينا تدور حول (١٥٠) سنة أو أبعد قليلاً، من تاريخ مجيء الإسلام. وواضح أنّ هذا البعض من الطلبة يفنّد هذا الرقم في إجابته عن السؤال ثم يعود ويثبت الرقم نفسه.

ولا شك في أنّ هذا أمر يبعث على الدهشة والاستغراب، ولا بدّ من معرفة السبب المنطقي الكامن وراء ذلك. وقد اتضح فيما بعد أنّ هؤلاء الطلبة قرؤوا الرقم (١٥٠)، على أنه دلالة على الرقم (عشرة)، وليس دلالة على الرقم مئة وخمسين. فهم قد قرؤوا الدائرة الدالة على الرقم خمسة على أنّها صفر، وأنّهم ظنوا أن الصفر الذي إلى جانب الرقم خمسة ليس سوى نقطة، ولا تدخل

البعد المعرفي والبعد الرمزي للمواضعات: اللغة والرقم والتاريخ وأسماء الشهور

ضمن الرموز الحسابية؛ لأنهم تعلموا أنّ رمز الصفر هو شكل الدائرة، وليس النقطة، ؛ إذ النقطة لا تدخل رمزًا من الرموز الحسابية[٢٢].

إذًا تفسير هذا الوهم الذي حصل صار واضحًا، وهو أنّ الطلبة قد تعلّموا في رسم الأرقام نظاماً غير النظام الذي اعتاد عليه أستاذهم. فصار عندهم رمز الدائرة دلالة على الصفر في حين هو عند أستاذهم دلالة على الرقم خمسة.

في هذه الواقعة ((المفارقة)) عبرة. فإذا كان عدم التواصل المعرفي - أو الوهم - بسبب عدم توحيد نظام رسم الأرقام قد يقع بين طلبة الجامعة وأستاذهم، فكم نتوقع من المفارقات الخاصة بإعاقة التواصل بين طبقات المجتمع العربي ذات التعليم المتوسط، حين تدعو إلى تواصلهم ضرورة تجارية أو سياحية..؟! كم مفارقة ستحصل بين المغربي والمصري، وبين الليبي واليمني، وبين الجزائري والعراقي..؟! ثم ما المسوّغ المنطقي الذي يدعونا أن نبقي اختلافًا بين نظامين يمكن أن يسبب وجودهما المزدوج إعاقة في التواصل المعرفي، مهما كان حجم هذه الإعاقة صغيرًا أو كبيرًا؟! ولا سيما حين نتذكر أنّ حل هذا المشكل ممكن، وسهل التطبيق أيضًا، كما سيتضح لاحقًا.

قد يقول من يقول إنها إعاقات بسيطة على مستوى التواصل المعرفي... وإنّ ضررها يبقى محدودًا. فنقول المهم في الأمر هو إجماعنا على أنها إعاقات، وعلى هذا لا معنى لوجود الإعاقات، سواء أكانت كبيرة أم صغيرة، ولا سيّما إن كانت ممكنة الإزالة.

ثمّ لو أننا سلّمنا جدلاً بإمكانِ تلافي تلك الإعاقات دون أن نسعى إلى مطابقة النظامين من خلال إلغاء أحدهما؛ لا يمكن بحال من الأحوال أن نتناسى البعد الرمزي الثقافي لمواضعة رسم الأرقام.

البعد الرمزي الثقافي لرسم الرقم:

إنّ من حق الأمة أن يكون لها رسم موحّد لشكل الأرقام؛ ليكتسب ذلك الشكل بُعدًا رمزيًّا ثقافيًّا. فالالتفاف حول نظام موحّد لهو إضافة لمواضع التلاقي والاشتراك الثقافي القومي. ومهما يكن الرمز المشترك صغيرًا؛ فهو في حقيقة وجوده يمثّل إضافة معيّنة تُضاف إلى الرموز الكثيرة، التي ينبغي أن تجتمع حولها وبها ثقافة الأمة. وحرمان الأمة من رمز ثقافي لهو حرمان لها من موضع آخر تجتمع حوله ومن خلاله.

وإذا كان لتوحيد نظام رسم الأرقام أهميّة ذات بعدين: معرفي علمي ورمزي ثقافي، فحري بهذه الأمة أن تتخذ قرارًا بتوحيد النظام المتّبع في رسم الأرقام.

وإذا كان لا بدّ في هذا الموضع من اقتراح أحد النظامين، فليكن نظام الأرقام ((الغبارية)) المستخدم في دول المغرب العربي هو النظام الذي ينبغي أن يسود في كل مراحل التعليم في المدارس في الوطن العربي، ويُهمل النظام الآخر، ونعني به نظام رسم سلسلة الأرقام الهندية المستعمل الآن في دول المشرق العربي. على أساس أنّ كلا النظامين (السلسلتين) في كتابة الأرقام ليس عربيّ النشأة في أصله[٢٣] ، إذ "استخدم العرب سلسلتين من الرموز الهندية، سلسلة فضّلها أهل المشرق العربي{...} وسلسلة وجدت طريقها إلى أهل المغرب العربي "[٢٤].

غير أنّ من الحقائق التاريخيّة المسلم بها أنّ الحضارة العربية الإسلامية تدخّلت في رسم الحروف في السلسلتين و "أدخلوا عليها تغييرات وتطويرات كثيرة، وذلك بقصد تهذيب رسومها وإضفاء لمسات جماليّة عليها"[٢٥]، حتى تغيّر رسم أرقامها بدرجات متفاوتة عن أصل الأرقام الإبراهيميّة الهنديّة[٢٦].

إذًا ما دامت كلتا السلسلتين من الأرقام وافدة في أصلها، وليستا عربيتين من حيث أصل النشأة، لا يوجد فرق في الانتماء التاريخي يدفعنا لأن نرجّح إحداهما على الأخرى ونعتز بترشيحها للاستخدام في عصرنا هذا مستندين إلى أصل نشأتها؛ إذ كلتا السلسلتين متساويتان من هذه الناحية التاريخيّة.

غير أنّ ما يرجّح تفضيل استخدام الأرقام الغبارية أنّها عبرت إلى أوربا عن طريق العرب المسلمين حتى إنهم يسمونها في أوربا نفسها بالأرقام العربية[٢٧]، أو الأرقام الهنديّة العربية[٢٨]. وفي هذا الأمر ميزة تاريخيّة تبيّن بعض ملامح مساهمات الحضارة العربية الإسلامية، بأن هذّبت هذه الحضارة أشكال تلك الأرقام وأوصلتها إلى أوربا، ومنها إلى أصقاع متعددة من العالم. وهذا بلا شك جهد يُضاف إلى مجموعة الجهود والمساهمات العربية الإسلامية المهمَّة في حقل الرياضيات العالمية[٢٩]. وهو موضع تاريخي مشرق تعتز به الثقافة العربية المعاصرة. وعليه من الأولى أن تستخدم هذه الثقافة المعاصرة تلك السلسلة من الأرقام التي صارت معتمدة عالميًّا باسم الثقافة العربية على الأقل من جهة الإضافة والتهذيب والتوصيل إلى العالم.

والمسوّغ الآخر الذي يدعونا إلى اتخاذ سلسلة الأرقام الغبارية أداة مستخدمة في كل أرجاء الوطن العربي أنّ هذه السلسلة من الأرقام صارت عالميّة الاستعمال.

والمسوّغ الثالث أن الواقع التعليمي في كثير من دول المشرق العربي يرشدنا إلى أنها تمارس على طلبتها ازدواجية لا معنى لوجودها؛ إذ الطالب في دراسته لمادة الرياضيات يستخدم رموز السلسلة الأولى في مراحل دراسته الأساسية والثانوية، وما إن يدخل الجامعة ينقلب تعليم الرياضيات من حيث رموز الأرقام، فيصبح الطالب أمام واقع تعليمي يملي عليه استعمال أرقام السلسلة الغبارية.

فما دامت سلسلة الأرقام الغبارية موضع اعتزازنا بوصفنا أمّة مساهمة في تهذيب تلك السلسلة وفي نقلها إلى العالم، وما دامت هذه السلسة قد صارت عالميّة الاستعمال ونحن أولى من غيرنا في استعمالها، وما دمنا في واقع حركة تعليمنا للرياضات نلجأ إلى استعمال هذه السلسلة؛ إذًا لا ضير من أن يلتف أبناء الأمة العربية المعاصرة حول هذا الاستخدام المتمثل في سلسلة من الأرقام العالميّة، كان للعرب الدور الأكبر في تهذيبها وتطويرها ونقلها إلى العالم. والضير كل الضير أن يسود في ثقافتنا نظامان لرسم الأرقام لا مسوّغ لتواؤمهما على الصعيدين؛ الصعيد المعرفي وصعيد البعد الثقافي.

مواضعة أسماء الشهور:

ثمة إشكالية أخرى من إشكاليات الواقع الثقافي العربي المعاصر، لا تقلّ خطرًا ولا تقلّ ضررًا عن غيرها من الإشكاليات الثقافية. تلك هي تعدد تسميات الشهور؛ إذ تتحرك في الواقع الثقافي العربي المعاصر أربع تسميات رسمية

معتمدة للشهر الواحد، موزّعة على أقطار الوطن العربي.

مسوّغات نشأة التعدد:

أخضع الإنسان مظاهر الطبيعة للتأمّل والمتابعة العلميّة، فاهتدى إلى أنّ السنة يمكن تقسيمها إلى اثني عشر شهرًا. ولأنّه قسّم على متعدد؛ لذا صار لزامًا عليه أن يمنح كل شهر اسمًا خاصًّا يميّزه من غيره من أشهر السنة. واهتدى الإنسان إلى التقويم الشمسي، مثلما اهتدى إلى التقويم القمري في تقسيمه أشهر السنة.

والتقويم الشمسي في أحد وجوهه مواضعة علميّة، اتفق على تفاصيلها ومسمياتها بعض بنو البشر. والوجه الآخر لهذه المواضعة أنّها في أصل نشوئها مواضعة اكتشافية. أي اكتشف الإنسان وجودها من خلال المراقبة والتتبّع لتكرار حدوث الظواهر الطبيعية. فالتقويم الشمسي يستند أساسا على النظام الفلكي المتعلّق بمقدار الزمن الذي تستغرقه الأرض في دورانها حول الشمس. ومن خلال هذا النظام صار بإمكان الإنسان أن يحدّد بدقّة مظاهر طبيعية، وأن ينظّم على أساس ذلك حاجاته الحياتيّة المتعلقة بمواسم الزراعة ومواسم التكاثر.. إلخ.

أما التقويم القمري فهو الآخر مواضعة اكتشافية، اهتدى إليها عقل الإنسان وتجربته من خلال الاعتماد على علامات نهايات الأشهر وبداياتها المتمثّل بظهور الهلال، والتي يشكل تعاقب ظهورها واختفائها دائرة متواصلة على امتداد السنة.

والواقع الثقافي العربي يعتمد الآن في استخدامه على التقويمين معًا. وليس في هذا ضير؛ إذ لكل تقويم من التقويمين خصائص ومميزات تختلف عن خصائص ومميزات التقويم الآخر. فالتقويم القمري، الذي يعتمد المنازل التي ينتقل فيها القمر، لا يمكن الاستغناء عنه: لارتباط وجوده بمناسبات دينيّة إسلاميّة. وعليه فالتقويم القمري بأسماء شهوره مثقل برموز ثقافية، تشكّل مراكز مهمّة في الذاكرة الجمعية العربية الإسلامية. وهذا مسوّغ كاف لاستمرار الاعتماد على هذا التقويم وعدم تجاوزه.

أما التقويم الشمسي فهو الآخر نظام توقيتي، له مسوّغات وجوده العمليّة والعلميّة في ضبط التوقيتات. وهو أكثر دقّة وضبطًا من التقويم القمري، من حيث تعاقب الأنواء الجويّة الموزّعة في مواقيت السنة ذاتها.

ويعود سبب التفاوت بين التقويمين إلى أنّ السنة بحسب التقويم القمري تقلّ أحد عشر يومًا عن السنة الشمسية. ولأنّ التقويم الشمسي دقيق في دلالته الثابتة على مجريات الأنواء، وارتباطها الحياتيّة والطبيعية ونحن هنا نتحدث عن هذا التقويم الموجود الآن؛ أي بعد أن استقر على ما هو عليه استقرارًا نهائيًّا بعد التعديلات التي أجريت عليه على امتداد مسيرته التاريخيّة[٢]، ولأنّ هذا التقويم عالمي واسع الانتشار؛ لذا صار بفضل هاتين الخصيصتين (الدقّة والانتشار العالمي) الاعتماد على هذا التقويم أمرًا له مسوّغاته العلميّة والعملية.

إشكالية تعدد التسميات:

يتضح من خلال ما تقدّم أنّ المشكلة لا تكمن في الاستخدام المزدوج لكلا التقويمين؛ الشمسي والقمري؛ لأنّ لكل منهما مسوّغات وجوده

الموضوعية الخاصة به. المشكلة التي نحن بصدد البحث فيها تخص كثرة الأسماء المعتمدة رسميًّا للشهر الواحد في بلدان عربية متعددة. ففي بلد عربي معيّن نجد اسمًا للشهر يختلف عن الاسم المتعارف عليه للشهر نفسه في بلد عربي آخر، وثمّة ثالثة رسمية للشهر عينه في بلد عربي ثالث وهكذا.

ومشكلة تعدد أسماء الشهور تبدو مقسومة على النظامين الشمسي والقمري. فكلاهما تتعدد فيه تسميات الشهر الواحد. غير أنّ المشكلة في تعدد أسماء الشهر القمري الواحد أقل حدّة وأقل خطرًا من تعدد أسماء الشهر الواحد من التقويم الشمسي. حيث الاستعمال الخاص المتعدد لأسماء الشهور القمريّة يبقى محليًّا، يتداوله عامّة الناس تداولاً شعبيًّا لا رسميًّا؛ إذ تختلف كثير من البلدان العربية من حيث التداول الشعبي لأسماء الشهور القمرية. فالتسمية التي نجدها لهذا الشهر القمري في بلد عربي كموريتانيا مثلاً، لا نجد التسمية ذاتها متداولة بين عامة الناس للشهر نفسه في العراق مثلاً.

أما من جهة توحيد تسميات الشهور القمرية في البلدان العربية رسميًّا فلا توجد مشكلة، فأسماء الشهور القمرية ثابتة موحّدة رسميًّا في كل البلدان العربية وعلى النحو الآتي: محرّم، صفر، ربيع الأول، ربيع الثاني، جمادى الأولى، جمادى الثانية، رجب، شعبان، رمضان، شوال، ذو القعدة، ذو الحجّة.

وعليه سيكون الخطر المعرفي المترتب على الاختلاف في التسميات الشعبيّة محدودًا، إضافة إلى أنّ معالجة ذلك الأمر يظل أمرًا ليس سهلاً؛ إذ لا يمكن توحيد تسميات الشهور القمريّة بقرار رسمي، لأنها في الأساس شعبية الاستعمال لا رسمية. لذا أهملنا النظرفي مثل هذا الاختلاف.

المشكلة الحقيقية تكمن في تعدد تسميات الشهور الشمسية الرسمية في الأقطار العربية. وهذه التسميات موزّعة توزيعًا جغرافيًّا في أغلب الأحيان. وتعود أصول التسميات تلك إلى مرجعيّات متنوعة، منها ما يعتمد في التسمية على جذور تاريخيّة كتسميات الشهور في العراق، حيث تعود تلك التسميات في معظمها إلى جذور بابليّة قديمة، والشهور البابلية "هي: نيسان، وزيو، وسيوان، وتموز، وآب، وأيلول، وايشانيم، وبول، وكسلو، وطيبيت، وشباط، وآذار"[31]. ويُلاحظ أنّ ترتيب الأشهر البابلية يختلف عن ترتيب أشهرنا المعاصر. حيث يبدأ الترتيب البابلي بشهر (نيسانو) أي بشهر نيسان، وينتهي بشهر آذار. وإذا كان اعتماد تسميات الشهور الشمسية في العراق يأتي من جهة مرجعيّة تاريخيّة خاصة بتاريخ الحضارات القديمة التي استوطنت العراق فإنّ دولاً عربية أخرى تعتمد في تسمياتها لشهور السنة على مرجعية الاحتلال الاستعماري، الذي تعرضت له بعض الأقاليم العربية. فمن كانوا من نصيب فرنسا في الاحتلال كان نصيبهم تسميات فرنسية لشهور السنة الشمسية كدول المغرب العربي. ومن التسميات ما كان ذا مرجعية محليّة خاصة بدولة بعينها، كأسماء الشهور في ليبيا، حيث نجد تسميات شهور السنة الشمسية تسميات خاصة نابعة من طبيعة البيئة أو من تاريخ البلد.... وهكذا نجد تنوّع مصادر التسميات لتلك الشهور الشمسية في البلدان العربية مختلفة.

وهذا جدول يبين اختلاف تسميات شهور السنة الشمسية في العالم العربي:

تسلسل الشهر	الأسماء المعتمدة في مصر وبعض الدول العربية	الأسماء المعتمدة في دول المغرب العربي	الأسماء المعتمدة في ليبيا	الأسماء المعتمدة في العراق وبعض الدول العربية
١	يناير	جانفي	أي النار	كانون الثاني
٢	فبراير	فيفري	النوار	شباط
٣	مارس	مارس	الربيع	آذار
٤	أبريل	أفريل	الطير	نيسان
٥	مايو	ماي	الماء	أيار
٦	يونيو	جوان	الصيف	حزيران
٧	يوليو	جويليه	ناصر	تموز
٨	أغسطس	أوت	هانيبال	آب
٩	سبتمبر	سبتمبر	الفاتح	أيلول
١٠	أكتوبر	أكتوبر	التمور	تشرين الأول
١١	نوفمبر	نوفمبر	الحرث	تشرين الثاني
١٢	ديسمبر	ديسمبر	الكانون	كانون الأول

لا شك في أنّ هذه الكثرة في التسميات تخلق مشكلاً معرفيًّا. مثلما تسبب عوائق في التواصل بين الناس. وهذه صعوبات ومعوقات معرفيّة لا مسوّغ لوجودها. فما معنى أن يحفظ المواطن العربي كل هذه الأسماء المتعددة لكل شهر من أشهر السنة الشمسية؛ لكي يتمكن من التواصل المعرفي مع عربي آخر في بقعة جغرافية عربية أخرى، في لحظة بعينها وفي مسألة بعينها؛ وهما ينتميان إلى نسق ثقافي مشترك بكل تفاصيله؟! وهذه المسألة تبدو أكثر وضوحًا حين تتعلق بالجانب الإداري الخاص بتسيير المعاملات الإدارية، التي تستلزم إثبات التاريخ عليها، من خلال اسم الشهر الذي جرت فيه تلك المعاملة أو الرسالة الإداريّة، أو العقد المبرم مع عربي، فردًا كان أم مؤسسة.

ثمّ لو قمنا بمسح معرفي للواقع الثقافي العربي المعاصر، كم هي النسبة من أبناء المجتمع العربي التي تتقن الأسماء المختلفة المتعددة لكل شهر من أشهر السنة الشمسيّة، وبهذه النسبة العالية من التنوع المُشار إليه من خلال الجدول السابق؟! ويمكننا متابعة لمحات مضحكة مؤلمة لبعض المسؤولين العرب، وهم يتلعثمون في الإجابة أو التعليق، حين يتعلق الأمر بتحديد تواريخ معينة يطرحها الآخر (المحاور) من خلال تسميات شهور أخرى غير التسميات التي خبرها المسؤول وتعوّد عليها.

لا شك في أنّ الحل المنطقي المناسب لهذه المشكلة لا يتمثّل بأن يحمل المواطن العربي جدولاً مرفقًا بجواز سفره؛ ليستعين بهذا الجدول على معرفة أسماء الشهور في كلّ قطر من الأقطار

العربية حين يحلّ فيه؛ ليتمكن من معرفة النظام الذي يسير عليه ذلك القطر في تسميات الشهور.

إنّ مسوّغات وجود التسميات في مستواها المعرفي يتمثّل في كونها أدوات معرفية، ووسيلة يحصر من خلالها الإنسان المسمّيات بأسماء محددة. ووجود تلك التسميات في مستواها المعرفي ليست غايات بحد ذاتها، وعليه لا معنى للتباري بالإكثار من الأسماء.

إنّ التفاتة سريعة نحو علاقة أسماء الشهور بقراءة تاريخ الوطن العربي المعاصر وطريقة تعليمه تكشف بجلاء بعض ملامح الإشكالية المعرفية. فلو أنّ طالبًا تونسيًّا قرأ في التاريخ: أنّ ثورة الرابع عشر من تموز التي قامت في العراق عام ١٩٥٨م، التي نقلت نظام الحكم في العراق من النظام الملكي إلى نظام الحكم الجمهوري؛ وأراد هذا الطالب أن يتبيّن - لأمر معرفي ما - هل حدثت هذه الثورة في فصل الصيف أم في فصل الشتاء، هل تراه قادرًا على أن يتبيّن ذلك، وهو لا يعلم أنّ شهر تموز يحل في العراق حين يكون الصيف على أشدّه، وأنّ شهر تموز هذا هو نفسه شهر (جويليه)؟. أم تراه في حاجة لأن نسمي له تلك الثورة باسم آخر، فنقول: هي ثورة الرابع عشر من (جويليه)؟. ونقول لطالب مصري هي ثورة الرابع عشر من (يوليو)، ونقول لقارئ عربي ليبي هي ثورة الرابع عشر من ناصر. ألا ترى أنّ في الأمر سخرية مُرَّة؟! ألا يمكن أن نعلم الطالب مرّة واحدة ونشكّل ذاكرته التاريخيّة تشكيلاً علميًّا مسؤولاً لا يقوم على الازدواج: لكي تتاح له فرصة الإدراك والفهم بشكل أفضل مما هو عليه الآن؟!

البعد الرمزي لتسميات الشهور:

لو غادرنا البعد المعرفي لأسماء الشهور في الواقع الثقافي العربي المعاصر وما يسببه من إرباك معرفي ومعوقات التواصل العربي ... لوصلنا إلى البعد الرمزي الثقافي لأسماء تلك الشهور في الثقافة العربية المعاصرة، فيما لو تم الاتفاق على تسمية موحدة في العالم العربي؛ إذ إنّ تعدد تسميات الشهور يحمل ضمنًا إشارة تشرذم وفرقة ثقافية لا مسوّغ لوجودها، ولا مسوّغ لاستمرارها على هذا الحال، إذا كان حلّ هذا ((المعضل)) ممكنًا. ويتمثل حلّه ببساطة شديدة بأن يُتفق على تسمية واحدة.

هذا من جهة الاتفاق على تسمية محددة لكل شهر من أشهر السنة الشمسية. ومن جهة ثانية؛ إنّ هذه الأمّة بحضارتها العريقة لديها رموز ثقافية مهمَّة ومتنوعة، تمثّل مواضع اعتزاز يتجاوز البعد العربي إلى بُعد إنساني واسع. مثلما لديها كم هائل من رموز دينيّة، وأحداث تاريخيّة كبرى، ومواضع جغرافية ذات أبعاد ثقافية كبرى...إلخ. وكل هذه المسميات تصلح أن يُتّفق على اشتقاق تسميات معيّنة منها لشهور السنة الشمسية. بحيث تحيل هذه التسميات على تلك الرموز والمرجعيات (الثقافية، الدينيّة، العلميّة، الجغرافيّة..).

ولكي نبيّن بجلاء إمكانية أن نتخذ تسمياتنا الخاصة لشهور السنة الشمسية؛ لا بدّ من تسليط الضوء على الخلفية التاريخيّة لتسميات أسماء أيام الأسبوع وتسميات الشهور عند العرب، إذ اختار العرب المسلمون تسميات معينة لأسماء أيام الأسبوع مختلفة عن التسميات العربية التي كانت سائدة في عصر ما قبل الإسلام. حيث "كانت العرب تسميها في الجاهلية: الأحد: أول، والاثنين: أهْوَن، والثلاثاء: جُبار، والأربعاء، دُبار، والخميس: مؤنس، والجمعة، عروبة، والسبت: شِيار"[٢٢]..

البعد المعرفي والبعد الرمزي للمواضعات: اللغة والرقم والتاريخ وأسماء الشهور

أما ما يخص تسميات الشهور عند العرب العاربة، فقد وردتنا بروايات فيها بعض الاختلاف، حيث يُقال إنّ المحرم كان يُسمى بـ المؤتمر، وشهر صفر بـ ناجر، وشهر ربيع الأول: بـ: خوّان، وربيع الآخر بـ: صوان، أو وبصان، وجمادى الأولى بـ: الحنين أو شيبان، وجمادى الآخرة بـ ملحان أو البائد، ورجب بـ الأصم، وشعبان بـ عاذل، ورمضان بـ ناتق، وشوال بـ وعل، وذو القعدة بـ وَرْنه، وشهر ذي الحجة بـ: بُرَك[٣٣]. "أمّا الشهور التي كانت مستعملة عند العرب حين ظهور الإسلام، فهي: المحرم وصفر وربيع الأول وربيع الثاني وجمادى الأولى وجمادى الآخرة ورجب وشعبان ورمضان وشوال وذو القعدة وذو الحجة. (...) وذكروا أنّ أوّل من سمّاها بهذه الأسماء هو كلاب بن مرّة"[٣٤]، وهنالك بعض الاختلاف بين الإخباريين حول تسمية شهر المحرّم عند العرب قبل مجيء الإسلام مباشرة. فمن الإخباريين من يذكر أنّ اسمه قبل مجيء الإسلام كان المحرّم[٣٥]، في حين يذكر آخرون أنّه لم يكن شهر "المحرم معروفًا في الجاهلية، وإنّما كان يُقال له ولِصَفر الصِّفَرَيْن، وكان أوّل الصِّفَرَيْن من أشهر الحُرُم، فكانت العرب تارة تحرّمه، وتارة تُقاتل فيه، وتحرّم صفر الثاني مكانه{...} فكانت العرب تسمي صَفر الأول وصفر الثاني، وربيع الأول وربيع الثاني، وجمادى الأولى، وجمادى الآخرة؛ فلمّا جاء الإسلام، وأبطل ما كانوا يفعلونه من النسيء، سمّاه النبي ﷺ شهر المحرّم"[٣٦].

إذًا من خلال هذه الإطلالة على تاريخ تسميات الشهور العربية يتضح أنّها لم تكن تسمية واحدة مستقرة. وإنما حصلت عدّة تبدّلات على تلك الأسماء خلال مسيرة التاريخ. وعليه يظل باب استبدال أسماء الشهور الشمسية في عصرنا الحاضر مفتوحًا ما دام العرب اختاروا أن يكون التقويم الشمسي رفيقًا للتقويم القمري؛ لأنّ تسميات الشهور قد تعرّضتّ من خلال مسيرتها إلى بعض التبدّل والتغيير حين تقتضي ضرورة معرفيّة أو ثقافية.

ولا شك في أنّ هذا الاختيار لأسماء الشهور الشمسية في حاجة إلى عناصر ومقوّمات لنجاح الاختيار. فلكي ينجح الاختيار. ولكي يتبناه الناس عن قناعة ويستخدموا هذا البديل في حياتهم اليومية، ولكي لا يكون هذا الاختيار الجديد - فيما لو تمّ - عبئًا جديدًا مضافًا يُثقل الذاكرة، دون أن يحقق أهداف وجوده بأن يحلّ محل التسميات السابقة لا أن يكون مضافًا إليها؛ لكي يتحقق كل هذا لا بدّ من مراعاة شروط معينة تساهم في إنجاح هذا الاختيار. ومن هذه الشروط:

ضرورة تحلّي الدول والأقاليم العربية بالسمو والتعالي على تحقيق منافع محليّة من خلال تلك الأسماء. فلا تسعى إلى حشر ما هو محليّ ضيّق من التسميات الخاصة بهذا القطر أو ذاك، أو بهذا الإقليم أو ذاك. والابتعاد عن محاولة فرض تلك التسميات على الآخرين؛ لأنّ مثل هذا الأمر من شأنه أن يُضعف حماس الناس في أقطار أخرى بالاعتزاز بهذه التسمية أو تلك؛ لعدم توافر القناعة لديهم. وهذا من شأنه أن يجهض مشروع الاتفاق على تسميات محددة ومقنعة.

ومن تلك الشروط أيضا أن تبتعد اليد السياسية في الأقطار العربية عن التدخّل المباشر في هذا الأمر، من حيث فرض تسمية معينة. فلا تفرض تسميات تنبع من رؤى سياسية أو أيديولوجيات معيّنة.

ولعلّ من بين الشروط الأخرى الواجب

مراعاتها في انتقاء التسميات شرط الابتعاد عن كلّ ما من شأنه أن يثير خلافًاوفرقة في الأمة. ولعلّ من بين تلك الخلافات ما يتعلق بأبعاد طائفية أو ما يتعلق بعرق أو لون...إلخ.

إنّ الدعوة إلى اقتراح تسميات عربية للشهور الخاصة بالتقويم الشمسي لها مسوّغاتها الآتية من جهتين: الجهة الأولى: أنّ تسميات الشهور الخاصة بالتقويم الشمسي المعتمدة الآن في معظم الأقطار العربية، هي في أصلها مستقاة في كثير من تسمياتها من التسميات الإفرنجية. وبعض هذه التسميات الإفرنجية في أصلها موحدة التسمية؛ أي إنّ الأسماء الإفرنجية لبعض الشهور ليست موحّدة بحيث تصبح مسوّغًا لمن يرى ضرورة الاعتماد عليها بوصفها تسميات عالميّة ونحن جزء من هذا العالم...إلخ، من أقاويل يمكن أن تُقال في هذا الصدد!. إذ إنّ هذه التسميات ليست موضع اتفاق عالمي مطلق لتُتخذ ذريعة يُتذرع بها. فالفرنسيون الآن، مثلا، يسمّون الشهر الأوّل من السنة بـ: ((جانفي))، في حين يسمي البريطانيون الشهر نفسه بـ: ((يناير)). ويطلق الفرنسيون على الشهر السادس اسم ((جوان)) في حين يسميه البريطانيون ((يونيو)). فتسميات الشهور عند الغربيين ترتبط بخصوصيات ثقافية، وتختلف باختلاف طرائق النطق لأسماء كثير من أشهر السنة.

ومعلوم أنّ تسمية أكثر الشهور عند الغربيين مرتبط بأسماء آلهة الرومان واليونان في الحضارات القديمة. فشهر يناير مثلاً نسبة إلى أحد آلهة الرومان ويدعى ((يانوس)) وهو حارس أبواب السماء، وإله الحرب والسلم، بحسب المعتقدات الرومانية القديمة[٣٧]. وشهر مارس سُمي عندهم بهذا الاسم نسبة إلى إله الحرب مارس، الذي كان يعتقد الرومان أنّه محارب شديد البأس[٣٨]. وكذلك شأن شهري أبريل ومايو، اللذين لهما ارتباطات من حيث التسمية بمعتقدات دينيّة وأسماء آلهة كان الرومان يعتقدون بها[٣٩].

لذا نقول إنه مثلما يعتز الغربيون برموز تجذر ثقافاتهم في نفوس مجتمعاتهم، فالعالم العربي، أيضًا، له الحق بأن يُنتج تسميات معيّنة مُتفق عليها في كل أقطار العالم العربي، تعبّر عن خصوصية ثقافة المجتمع العربي. وليس ثمّة من مسوّغ علمي أو ثقافي يدعونا لأن نعتمد تسميات غريبة عن ثقافتنا، وغريبة عن نوعها أيضًا؛ إذ تبيّن لنا من خلال ما سبق أنّ من بين التسميات الغربية، التي تعتمدها كثير من الأقطار العربية تسميات لآلهة وثنية. فلماذا إذا يستعمل العرب المسلمون الموحّدون تسميات وثنيّة؟ إضافة إلى كونها ليست من نتاج أجدادهم، سواء أكانوا وثنيين أم غير وثنيين. ولعل من المفيد الإشارة هنا إلى أنّ التجربة الليبية في تسمية شهور السنة بتسميات تنبع من بيئة البلاد وتاريخها تجربة رائدة في مجال التخلص من الرموز الوثنية وغيرها من المسميات. غير أنّ ما ينقصها أن تكون تجربة قوميّة تتجاوز محليتها؛ أي أن تتفق الأقطار العربية جميعًا على تسميات جديدة وموحّدة لشهور السنة الشمسية تلتزم بها الدول العربية جميعها.

أما الجهة الأخرى من مسوّغات إنتاج تسميات جديدة، بل من ضرورات إنتاج تسميات جديدة للشهور الشمسية في العالم العربي، القضاء على هذا التعدد المعتمد رسميًّا لتسميات الشهر الشمسي الواحد.

وعلى هذا يحقق الاتفاق على تسميات جديدة يحقق الهدفين المتمثّلين في تجذير خصوصية

الثقافة العربية في وجدان الإنسان العربي، إضافة إلى تحقيق الهدف الآخر المتمثّل في إيجاد نقطة أخرى ذات خصوصية ثقافية، يلتف حولها العرب، لتُمثّل خطوة رمزية لمقاومة التشرذم والفرقة.

ولا شك في أنّ منظمات العمل العربي المشترك مدعوة لأن تسعى في هذا المجال، وأن تصنع شيئًا. فتحقيق هذا الأمر سهل وممكن؛ إذ يمكن أن يأتي الاتفاق على التسميات الموحّدة لشهور السنة الشمسية، من خلال مؤتمر علمي متخصص، يُدعى له صفوة المثقفين والمتخصصين من الدول العربية كلها. وهو ممكن، أيضا، في مجال تطبيقه ووضع ما اتفق عليه من مسميات جديدة موضع التنفيذ. فمجال تطبيقه يخضع لقرار رسمي عربي مشترك.

مواضعة التواريخ:

لقد حصل ولا يزال يحصل عند شريحة واسعة من الناس شيء من الخلط بين التقويم الشمسي والتاريخ الميلادي، الذي هو نسبة لميلاد السيد المسيح عليه السلام. ومصدر هذا الخلط متأتٍّ من ارتباط التاريخ الميلادي بالتقويم الشمسي، لا بالتقويم القمري. حتى صار التقويم الشمسي في أذهان هؤلاء الذين يخلطون كأنّه التاريخ الميلادي.

في حين أنّ الحقيقة ليست كذلك؛ إذ قلنا في موضع سابق من هذه الدراسة إنّ التقويم الشمسي مواضعة علميّة، اكتشف الإنسان حقيقة وجودها مثلما اكتشف تكرار حدوثها بانتظام. وهي تستند في وجودها إلى نظام فلكي يتعلق بمقدار الزمن الذي تستغرقه الأرض في دورانها حول الشمس.

ونقول الآن في هذا الموضع إنّ التاريخ - كالتاريخ الميلادي أو التاريخ الهجري - مواضعة بَشَريّة، وُلدت من خلال اتفاق جماعة من الناس على ربط حدث تاريخي معيّن بتقويم معيّن. فكان التاريخ الميلادي قائمًا على ربط حدث ولادة السيد المسيح بموضع زماني بعينه ضمن التقويم الشمسي، فصار هذا الموضع الزمني بداية لهذا التقويم. في حين ربط العرب المسلمون حدث الهجرة النبوية الشريفة من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة ربطوا ذلك الحدث بالتقويم القمري القائم على حركة منازل القمر، فكان ذلك الربط بداية التاريخ الهجري.

وثمة مرويّات تشير إلى المقترحات التي قُدّمت للخليفة الراشد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لاعتماد إحداها، نقطة منطلق زمنيّة لتاريخ يُؤرخ به المسلمون. وكان من بين تلك المقترحات أن يتمّ التاريخ بمولد الرسول (ﷺ)، أو أن يتمّ التاريخ بمبعثه، أو بوفاته، أو أن يتمّ التاريخ بالزمن الذي حصلت فيه غزوة بدر... وغير ذلك من المقترحات. غير أنّ الاتفاق صار أخيرًا على أخذ مشورة الإمام علي (رضي الله عنه)، المتضمنة أن يُؤرخ بزمن الهجرة النبوية من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة مستندًا في تلك المشورة على أنّ الرسول الكريم (ﷺ) كان قد أرخ الهجرة النبوية في كتابه الذي بعثه لنصارى نجران[١٠].

إذًا هنالك فرق بين التقويم والتاريخ. ولو أنّ العرب المسلمين ربطوا حدث الهجرة النبوية بالتقويم الشمسي؛ لصار لدينا اليوم تاريخ هجري قائم على التقويم الشمسي. غير أنّ العرب المسلمين اختاروا أن يربطوا حدث الهجرة بالتقويم القمري. وهذا الاختيار جاء لأمور عدّة منها البُعد الديني وارتباط بعض العبادات الإسلاميّة كالصوم والحج بمنازل القمر وظهور الهلال وتعاقب الأشهر القمرية.

ومعلوم أنّ اكتشاف التقويم القمري لم يكن في زمن مجيء الإسلام. وإنّما هو نظام تقويم معروف لدى العرب في الجاهلية. بل يقول نلينو إن "العرب ليسوا وحدهم الذين انفردوا بإثبات منازل القمر بل إنّ أممًا أخرى سبقتهم في ذلك. منهم الصين"[41].

وليس معنى هذا أنّ الصينيين هم أصل هذا الاكتشاف، وإنما يُرجع نلينو: كل المعارف الفلكيّة الخاصة بتعريف منازل القمر عند الأمم القديمة إلى أصلها البابلي. ويذكر أنّ العلماء الغربيين "متفقون على أنّه مع كل الاختلاف الواقع في النجوم المختارة لتعيين بعض المنازل عند تلك الأمم يوحّد من المقابلة بين مذاهبهم ما يدل على وحدة أصلها في قديم الزمان. وبعد ترقي معرفتنا بكتابات أهل بابل وآشور مع ما فيها من الفوائد الفلكيّة العجيبة ذهب أغلب العلماء الحديثين إلى أنّ كل الطرائق المعروفة عند الأمم المذكورة لتعريف المنازل تفرعت عن طريقة أقدم منها اخترعها أهل بابل بما كان لهم من سعة المعارف بالنجوم وحركات الكواكب السيارة"[42].

إذًا التقويم القمري ليس حكرًا على أمّة دون غيرها، أو مجتمع دون غيره. فهذا التقويم صار إرثًا إنسانيًا تكاتفت على بلورة وجوده جهود إنسانية متراكمة. وللعرب دور كبير في علم الفلك إجمالاً، ولا سيما في مجال التقويم القمري. وهناك آفاق واسعة من التأثّر والتأثير الفلكي بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارات الإنسانية المجاورة كالهندية والفارسيّة واليونانيّة. فالعرب ساهموا مع غيرهم من الأمم في رقي الإنسانية في مجال التقويم[43]. والأمر نفسه في التقويم الشمسي، فهو إرث إنساني مرّ بمراحل من التطور والتصحيح[44].

الواقع العربي الآن:

تُعتمد في العالم العربي الآن عدّة أنظمة للتاريخ، معتمدة رسميًا في الدول العربية. وهذه الأنظمة من التواريخ هي: التاريخ الهجري الذي يُؤرخ بهجرة الرسول محمد (ﷺ) والمسلمين من مكة المكرمة إلى المدينة المنوّرة، ويُرمز لهذا التاريخ بـ (هـ). والتاريخ الميلادي الذي يُؤرّخ بميلاد السيد المسيح عليه السلام. ويُرمز لهذا التاريخ بـ (م). وهذان التاريخان هما التاريخان السائدان رسميًا في معظم الدول العربية ما عدا ليبيا، حيث تؤرخ رسميًا بوفاة الرسول (ﷺ)، ويُرمز لهذا التاريخ بـ (و ر).

ولا شك في أنّ تعدّد أنظمة التواريخ؛ في أمة واحدة ذات ثقافة واحدة فيه معوّقات معرفيّة، من حيث عدم معرفة الناس ببعض تلك التواريخ؛ إذ يتحتّم على الناس حفظ كل أنظمة التواريخ وحفظ كل رموزها، ليُنجزوا أغراضهم الإداريّة والتوثيقيّة المشتركة.

في أمر تعدّد التواريخ في الدول العربية إعاقة الأحداث للتواصل المتعلق بالتاريخ للمعاملات الإدارية والتجارية وغير ذلك مثلما فيه إعاقة لتصوّر الأحداث التاريخيّة في أثناء القراءة التاريخيّة للأحداث وسنوات حدوثها...إلخ. مما يُساهم في تشكيل ذاكرة تاريخيّة تقوم على ازدواجية التصور التاريخي.

وعلى الرغم من ضرورة الاحتفاظ بالتاريخين الهجري والميلادي لاختلافهما من حيث طبيعة المقومات التي يستند إليها كل منهما، فالأول تاريخ مرتبط بالتقويم القمري القائم على منازل القمر، في حين يرتبط التاريخ الميلادي بالتقويم الشمسي القائم على مقدار الزمن الذي تستغرقه

الأرض في دورانها حول الشمس، إضافة إلى أنّ لكلّ من التاريخين ضروراته وموجبات استخدامه؛ على الرغم من كل هذه الحقائق، إلاّ أنّ اعتمادها بطريقة غير منهجيّة في توثيق الأحداث التاريخّة يُحدث ازدواجًا في ذهن القارئ والمتعلم. فمؤرخ يُورّخ للأحداث بالتاريخ الهجري، ومُؤرّخ آخر يُؤرّخ للأحداث نفسها بالتاريخ الميلادي.

فإما أن يتم توحيد التاريخ للأحداث والواقع بأحد التاريخين أو أن يتم التاريخ للحادثة الواحدة بالتاريخين كليهما. شرط أن يُؤرّخ للحادثة الواحدة بذكر التاريخين معًا في الموضع الواحد. ولا بدّ من أن يتم الابتعاد عن الاحتمال الثالث، المتمثّل في المراوحة في استخدام التاريخين بطريقة يحكمها مزاج المؤلف لا منهج التأليف.

ففي واقعنا الثقافي الآن نجد المصادر طافحة في تعبيرها عن مزاجية المؤلفين ومستخدمي التواريخ. فمؤلّف يؤرّخ بالتاريخ الهجري، ومؤلّف آخر يؤرّخ بالتاريخ الميلادي للواقعة التاريخيّة نفسها. بل في أحيان كثيرة نجد في المصدر الواحد تاريخًا لوقائع تاريخيّة معيّنة بحسب التاريخ الميلادي. وفي مواضع أخرى في المصدر نفسه نجد تاريخًا لوقائع أخرى بحسب التاريخ الهجري. ولا ندري ما الحكمة المنهجيّة من وراء تلك المراوحة.

ولا شك في أنّ هذه ((الترددات)) في استخدام منهج علمي موحّد في توثيق تاريخ الوقائع يُحدث بلبلة في ذهن القارئ، ولا سيّما الطالب في مراحل تعليمه المختلفة.

فإذا كان استخدام هذين التاريخين - على الرغم من مسوّغات ازدواج وجودهما - فيه إشكاليّة معرفيّة على الأقل عند الطالب في مراحل التحصيل العلمي، إضافة إلى طالب المعرفة العامّة؛ فلنا أن نتصور إشكالية إضافة أشكال أخرى من التواريخ.

ومن طريف ما يُذكر أنّ هنالك مقترحًا مطروحًا في جمهورية مصر العربية قدّمه حزب مصري سياسي طور التشكيل يدعو إلى اعتماد تاريخ مصري أو سنة " مصرية تبدأ من تاريخ اكتشاف التقويم في مصر ٤٢٤١ قبل الميلاد"[٤٤].

إنّ في هذا المقترح وغيره دلالة خطر، تتمثّل في الجرأة غير المسؤولة، التي تستسهل اجتراح تواريخ جديدة ذات خصوصيّة محليّة ووقائع ضيّقة، سواء أكانت تستند على حيثيات ووقائع حصلت فعلاً، أم تستند على حيثيات ملفقة. فهي في الحالتين مرفوضة وتفضي إلى نتائج سلبيّة.

ونحن في مقاربتنا هذه، الخاصة بالتواريخ المعتمدة في الفضاء الثقافي العربي، لا ندعو إلى إقصاء النظام التكويني لهذا التاريخ أو ذاك، مستندين في إقصائنا على خلفيات أيديولوجيّة تتعاطف مع هذا النظام التكويني أو ذاك. إنّما نقصر إلحاحنا على ضرورة العمل العربي الجاد للوصول إلى اتفاق معيّن لنظام تاريخي عربي واحد، استنادًا إلى الأسباب الموضوعية التي ذكرنا.

تأمل البعد الرمزي الثقافي للتواريخ:

إنّ تأمل البعد الرمزي الثقافي لظاهرة الاعتماد على تواريخ متعدّدة لتاريخ حوادث أمة واحدة؛ يفضي بنا إلى القول إنّ في هذا التعدد دليلَ عدم اتفاق ثقافي، مثلما هو إفضاء إلى استسهال اجتراح أنظمة فرديّة جديدة في

التواريخ، أو في غيرها من الأنظمة الثقافيّة ذات البعد القومي. وفي هذا ضرر على المنظومة الثقافية العربية حاضرا ومستقبلاً.

نعم إنّ الأمة العربية الإسلامية لديها متّسع من المساحات التاريخيّة المشرقة ولديها نقاط تاريخيّة مضيئة ومهمّة إنسانيًّا، وهذه المساحات موضع اعتزاز الجميع. ومن ثمّ يمكن استثمارها لغرض الالتفاف حولها إعرابًا عن اعتزاز الأمة برموزها... إلخ. غير أنّ الأهم هو الاتفاق على رموز معينّة اتفاقًا عامًّا بين الجميع، يفضي إلى رمزية ثقافية نحن في أمس الحاجة إليها.

وإذا كان التاريخ بوفاة السيد المسيح عليه السلام تاريخًا عالميًّا وله مسوّغات وجوده الموضوعية، فليكن هذا التاريخ مُعتمدًا، شرط أن يتم الاتفاق على رمز هذا التاريخ أيضًا، فالسائد أن يُرمز له بـ (م) كما هي الحال في مصر والعراق والشام وغيره. في حين يُرمز له في مكان آخر بالرمز (ف) أي إفرنجي. كما هي الحال في ليبيا مثلاً. وفي هذا التعدد في الرمز للتاريخ إرباك معرفي أيضًا، يُضاف إلى إشكالية تعدد التواريخ.

وإذا كان اتخاذ تاريخ عربي إسلامي خاص أمرًا له ما يسوّغه وضروريًّا، كما ترد بعض الدعوات بهذا الخصوص[٤٦]؛ فليكن الأمر كذلك، شرط أن يتم الاتفاق الجماعي على تاريخ محدّد دون غيره، وأن يُلزم الجميع باعتماده؛ خدمة للتواصل المعرفي وتسهيلاً له. وفي هذا الإجراء ترسيخ للبعد الرمزي للثقافة العربية المشتركة، من خلال الاتفاق على توحيد كل مكوّن من مكوناتها الثقافية.

وليس لنا أن نتصوّر أنّ اتخاذ تاريخ عربي إسلامي خاص ضرب من المستحيل؛ إذ ثمّة دلائل تاريخيّة تشير إلى أنّ تسميات أشهر السنة القمريّة لهي خير دليل على أنّ تلك الأشهر المسماة كانت دالة في حينها على أزمنة معيّنة في السنة وثابتة في دلالتها. إذ" يظهر من تفسير أسماء بعض الأشهر وتعليلها أن لتسمياتها علاقة بالمواسم وبالعوارض الطبيعية الجوية، مثل البرد والحر والاعتدال في الجو، وأنّ مسمياتها؛ أي الشهور المسماة بها، كانت شهورًا ثابتة في الأصل، وإلا فلا يعقل تفسيرها بغير هذا التفسير. فكيف يسمى رمضان رمضانَ مثلاً لرمض الحجارة من شدة الحرّ فيه، إن لم يكن ثابتًا من أشهر الصيف الحارة؟ وكيف يسمى جمادى بجمادى لجمود الماء فيه إن لم يكن هو والشهر التالي له والمسمى بجمادى الآخرة ثابتين، ومن أشهر الشتاء؟ وهكذا يجب أن يُقال عن بقية الشهور"[٤٧]. وهذا التفسير يشجع المعاصرين من المتخصصين في العلوم الفلكيّة على البحث عن آلية عمليّة لإيجاد تقويم إسلامي، يلبي حاجات المسلمين الحياتية والتعبّدية، من خلال تأهيل التقويم القمري؛ ليكون دالاً بشكل ثابت على فصول السنة المتعاقبة. ومن ثمّ يمكن ربط كل الأحداث العربية الإسلامية بمثل هذا التقويم. وهذا يمثّل حلاً جذريًّا لمعضلة الاستخدام المزدوج للتاريخ؛ إذ إنّ كلّ حلّ جذري حقيقي لهذه المعضلة إنّما ينبع من هذه النقطة تحديدًا؛ أي من خلال إيجاد تاريخ عربي إسلامي، يجعل التاريخ القمري ثابتًا في دلالته على فصول السنة الثابتة.

الخاتمة:

إنّ دراستنا هذه، وهي تدعو لمراقبة مكوّنات الأنظمة والأدوات الثقافية وتوحيد استعمالها، لا تتضمن الدعوة بُعدًا من أبعاد انغلاق الأمّة على ذاتها، من خلال التمسّك بأنظمة محدّدة وذات خصوصية وتفرّد، وإنّما هي دعوة للتمسّك بخصوصية ثقافية، من حيث استعمال الأدوات المعرفيّة (نظام رسم الرقم، نظام التاريخ...) وأيضًا من حيث الرمزية الثقافية لكل نظام من تلك الأنظمة. وهذه الخصوصيّة حين تتوافر لديها عوامل قوتها ستكوّن خصوصيّة قادرة على المساهمة الفاعلة في الفضاء الثقافي الكوني. في حين أنّ تفتّتها يحجّم أو يقوّض قدرتها على المشاركة الثقافية العالميّة، حين لا تكون كيانًا ثقافيًّا له عناصره ومقوماته ورؤيته الخاصة.

إنّ توحيد الأنظمة الخاصة بتسميات الشهور والتاريخ والتقويم فيه فائدة معرفيّة مباشرة من جهة اختصار عدد الأنظمة التي لا تعدو أن تكون أدوات معرفيّة حين ننظر إليها من جهة المستوى المعرفي. وما دامت أدوات فلا معنى لتعدّد أدوات تؤدي غرضًا واحدًا بعينه.

ولا شك في أنّ تعلّمها واتقانها يستدعي جهدًا ووقتًا...وفي هذا استنزاف للقدرات على صعيد الأفراد المتعلمين. مثلما هو استنزاف لجهود المؤسسات التي تنهض بمهمّة تعليم تلك الأنظمة. إضافة إلى أنّه لا علاقة بين كثرة هذه الأنظمة (أنظمة التاريخ المعتمد، أنظمة الأرقام الحسابية، أسماء الشهور...) وبين التنوّع؛ فالتنوّع إثراء مفيد للحياة، في حين نجد تعدد الأدوات والأنظمة التي يمكن الاستغناء عنها يمثّل معوّقًا من معوقات التواصل بين أفراد الأمّة على المستوى المعرفي، ويشكّل ضررًا على مستوى الترميز الثقافي.

فإذا كنّا نؤمن حقًّا بأنّنا أمة واحدة، يحكمها نسق ثقافي مشترك، فعلينا العمل على توحيد أنظمتنا ورموزنا، خدمة للتواصل المعرفي بين أبناء الأمة من جهة، وتفعيلاً لرمزيتها الثقافية في التقريب بين أبناء الوطن الواحد. ولتنمية الإحساس بحتميّة العمل على توسيع مساحات الاشتراك الثقافي القومي من جهة أخرى.

أما إذا كان يجري في داخلنا إحساس بأنّنا لا يجمعنا نسق ثقافي واحد ولا مصير وجودي وثقافي واحد، وأننا التقينا مصادفة على ظهر باخرة كبيرة، اسمها الوطن العربي، فذلك أمر آخر وشأن آخر. ■

●●●

الحواشي

١- الخصائص: ١/٤٠.

٢- المصدر نفسه: ١/٣٣.

٣- حالة حضارة اقرأ في عصر (نهاية الكتاب) أو العرب والكتابة من وجهة نظر علم نفس القراءة. مجلة الحياة الثقافية. ع١٥١/س٢٩جانفي ٢٠٠٤/٤.

٤- المصدر نفسه:٤.

٥- المصدر نفسه:٥.

٦- المصدر نفسه:٥.

٧- المصدر نفسه:٥.

٨- المصدر نفسه:٧.

٩- على الرغم من أنّ مصطلح القراماتولوجيا هو عنوان لكتاب دريدا، غير أنّ هذا المصطلح يمكن ترجمة دلالته فهو مصطلح مبهم الدلالة.

١٠- المصدر نفسه:١٦.

١١- المصدر نفسه:١٦.

١٢- المصدر نفسه:٦، ٧.

١٣- المصدر نفسه:١٠.

١٤- المصدر نفسه:١٠.

١٥- العلوم الرياضية في الحضارة الإسلامية: ١/٢٨.

١٦- المصدر نفسه:١/٢٨.

١٧- ينظر: نظرية الأعداد وتاريخها:١٩.

١٨- ينظر: الرياضيات في الحضارة الإسلامية :٨٧، والعلوم الرياضية في الحضارة الإسلامية:١/٤٩.

١٩- ينظر: الرياضية في الحضارة الإسلامية:٨٦.

٢٠- نظرية الأعداد وتاريخها:٣٠.

٢١- ينظر: الرياضية في الحضارة الإسلامية:١/٢١

٢٢- ومن طريف ما يُذكر هنا أنّ من بين مساهمات الحضارة الإسلامية في مجال الرياضيات أنها حددت مفهوم الصفر وطوّرت استخدامه. وكان رمزه دائرة، وفي مركزها نقطة. والآن يُرسم الصفر في الدول العربية بدءًا من مصر وحتى عُمان على هيأة نقطة، أي إنهم احتفظوا بمركز الدائرة رمزًا للصفر، في حين آثرت دول المغرب العربي بدءًا من ليبيا وحتى موريتانيا أن تحتفظ بالإطار العام للدائرة دون مركزها في رمزهم للصفر. ينظر في ذلك العلوم الرياضية في الحضارة الإسلامية:١/٥٥.

٢٣- ينظر: العلوم الرياضية في الحضارة الإسلامية :١/٢١.

٢٤- العلوم الرياضية في الحضارة الإسلامية :١/٤٣.

٢٥- المصدر نفسه:١/٤٧.

٢٦- ينظر: الرياضيات في الحضارة الإسلامية: ٨٧.

٢٧- ينظر العلوم الرياضية في الحضارة الإسلامية:١/٢١.

٢٨- ينظر: نظرية الأعداد وتاريخها:١٩.

٢٩- ينظر الرياضيات في الحضارة الإسلامية، وينظر العلوم الرياضية في الحضارة الإسلامية، وينظر أيضًا: نظرية الأعداد وتاريخها.

٣٠- يذكر أن التقويم الشمسي المعمول به الآن يسمّى أحيانًا بالنظام الجريجوري، نسبة إلى القس جريجوري، الذي صحح في عام ١٥٨٢م التقويم الشمسي، الذي هو في الأصل نظام روماني، يدعى بالتقويم اليولياني، وتصحيح جريجوري جاء من خلال تقديمه التاريخ المرتبط بهذا التقويم بمقدار عشرة أيام مما ترتب عليه أن جاء يوم ١٥ أكتوبر من عام ١٥٨٢م مباشرة بعد يوم ٤ أكتوبر من العام نفسه، وبذا أصبحت الأيام العشرة الواقعة بين ٤ أكتوبر و١٥ أكتوبر مفقودة في التقويم الشمسي. إضافة إلى تعديل جريجوري لشهر فبراير بأن يكون ٢٨ يومًا. وهذا ما يسمى بقاعدة السنة البسيطة. ينظر تفاصيل ذلك في: تدويل التقويم الإسلامي - منظور آسيوي باسيفيكي:١٩، وينظر أيضًا: التقاويم:٣٢.

٣١- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام:٨/٤٠٤.

٣٢- مروج الذهب ومعادن الجوهر:٢/٣٤٩.

٣٣- ينظر: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام:٨/٤٥٥.

٣٤- المصدر نفسه: ٨/٤٥٨.

٣٥- ينظر: مروج الذهب ومعادن الجوهر:٢/٣٤٩، و ينظر: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام:٨/٤٥٩.

٣٦- المزهر في علوم اللغة وأنواعها:١/٣٠٠.

٣٧- ينظر: التقاويم:٢٨.

٣٨- ينظر:المصدر نفسه:٢٨.

٣٩- ينظر:المصدر نفسه:٢٥.

٤٠- ينظر: تاريخ الطبري:٢/٥٦٩.

٤١- علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى: ١٢٠.

٤٢- المصدر نفسه:١٢١.

٤٣- ينظر: المصدر نفسه: حيث تناول المستشرق نلينو على امتداد صفحات كتابه آفاق ذلك التأثير والتأثّر.

٤٤- ينظر: التقاويم:٢٦ وما بعدها.

٤٥- ورد ذلك في الانترنت بتاريخ٢٠٠٤/٢/٤ في الموقع: masrawy news في مقال بعنوان: الحزب الفرعوني يقدّم أوراقه لشؤون الأحزاب.

٤٦- ثمة من يدعو إلى تاريخ إسلامي يستفيد من التقدّم الهائل في تكنولوجيا علم الفلك لضبط التقويم القمري وجعله ثابتًا في دلالته الدقيقة على فصول السنة. ينظر في ذلك تدويل التقويم الإسلامي - منظور آسيوي باسيفيكي: ٢٠، وما تلاها من صفحات.

٤٧- المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام:٨/٤٦٢.

المصادر والمراجع

- **تاريخ الطبري**، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **تدويل التقويم الإسلامي**، لمحمد إلياس ورفيقه، تر. أ.ش. قنديل، جامعة العلوم، ماليزيا، ١٩٩٠م.
- **التقاويم**، لمحمد فياض، دار النهضة، مصر، القاهرة، ١٩٩٩م.
- **الخصائص**، لابن جني، تح. محمد علي النجار، القاهرة، ١٩٥٦م.
- **الرياضيات في الحضارة الإسلامية**، لموريس شربل، ط١، دار جروس برس، طرابلس - لبنان، ١٩٨٨م.
- **علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى**، لسنيور كرلو نلينو، ط٢، الدار العربية للكتاب، القاهرة.
- مروج الذهب ومعادن الجوهر، للمسعودي، تح. شارك بلاّ، بيروت، ١٩٦٦م.
- **العلوم الرياضية في الحضارة الإسلامية**، للدكتور جلال شوقي ورفيقه، دار مكتبة جون وايلي وأبنائه، ١٩٨٥م.
- **المزهر في علوم اللغة**، للسيوطي، تح. محمد جاد المولى ورفاقه، المكتبة العصرية، صيدا- لبنان، ١٩٩٢م.
- **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، للدكتور جواد علي، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٨م.
- **نظرية الأعداد وتاريخها**، لاوستن أور، تر. محيي الدين يوسف ورفيقه، مط. السعدي، بغداد، ١٩٥٧م.

مساهمة المقامة المغربية في الحركة الإصلاحية على عهد الدولة العلوية

د. لطيفة الوارتي
وجدة - المغرب

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ❁ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ❁ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي❁ يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾[1].

أما بعد؛ فبما أنّ أي دولة لا تسلم من الاضطراب والخلل والأزمات والحروب عبر تاريخ وجودها، فينهض علماؤها وصلحاؤها وقادتها في إصلاح هذا الخلل وتقوية هذا الضعف بكل ما أوتوا من قوة، ولسان، وفكر، وثقافة، عرفت الدولة العلوية مع ما تميزت به من استقرار سياسي، وازدهار اقتصادي، وتفوق فكري، في كل مراحلها اضطرابًا وخللاً لأسباب عديدة صوره أدباؤها وعلماؤها في إنتاجاتهم المتنوعة، وإبداعاتهم المتعددة.

ولأنّ المقامة جنس أدبي، لذلك ساهمت في تصوير أحوال المجتمع المغربي بأسلوب قصصي حواري متزن، جعل المقاميون شخصياتهم رموزًا، وأحداثهم واقعية مستقاة من واقعهم المعيش، تهدف إلى الإصلاح والتجديد. لذلك حاولت الإشارة إلى هذا الجنس الأدبي مشيرة إلى نشوئه وتطوره، ثم تفعيله في الحركة الإصلاحية في المغرب على عهد الدولة العلويّة، حيث قرأت بعض المقامات التي وصلت إلينا، مخطوطًا بعضها ومطبوعًا بعضها الآخر، دراسة لبعض موضوعاتها وقضاياها، ثم أشرت إلى مساهمتها في الحركة الإصلاحية في المغرب، فجاء تقسيم هذا الموضوع على العناصر الآتية:

- الحركة الإصلاحية وأدبها في المغرب على عهد الدولة العلوية.
- المقامة المغربية بين النشوء والتطور.
- الحركة الإصلاحية في المقامة المغربية.

وإني أعلم أن الكمال لله تعالى، وأن ما لا يدرك كله لا يترك جلّه؛ لذلك أرجو أن أكون قد أشرت

إلى بعض الجوانب الأساسية في المقامة المغربية على عهد الدولة العلوية.

فالله أسأل الإعانة والتوفيق فيما قصدت، إنه على ذلك قدير، وبالإجابة جدير **﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾**[٢].

صدق الله العظيم

الحركة الإصلاحية وأدبها في المغرب على عهد الدولة العلوية

انبثق نشوء الدولة العلوية من الدعوة الإصلاحية، حيث قامت على أسس التجديد والبناء، واستمر حالها كذلك إلى وقتنا هذا في تحسين أحوالها وتنظيم شؤونها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ودفع عجلاتها نحو الرقي والتقدّم ومسايرة ركب الحضارة والتطور.

وقد شملت أعمال التجديد والإصلاح الميادين كلها، كما اكتست ألوانًا متعددة وأشكالاً متنوعة، كان أبرزها تنظيم الجيوش، وتوحيد البلاد، وطرد الأجانب، والإصلاح الديني والتربوي، وتجديد الأساليب الحربية والدبلوماسية، وأعمال البناء والتشييد، وحركات العمران، وتكوين البعثات والسفارات، والاهتمام بالقضايا العلمية[٣].

وقد تجلّت هذه الروح الوثابة نحو الإصلاح والتجديد في أعمال الملوك العلويين، سواء منهم الذين حازوا فضل السبق عندما آل إليهم أمر توطيد أركان الدولة العلوية، كالمولى الرشيد، والمولى إسماعيل، وسيدي محمد بن عبد الله والمولى سليمان، الذين واجهوا صعوبات جمة في توحيد أطراف البلاد، وتحرير الأجزاء التي اغتصبها الأجانب، وتوطيد العرش، أو الذين جاءوا بعد هؤلاء الملوك، فساروا على نهجهم، وتبعوا سيرهم من بعدهم، كسيدي محمد بن عبد الرحمن، والمولى الحسن الأول، والمولى عبد الحفيظ.. فهؤلاء وغيرهم لم يتوانوا في اتخاذ القرارات الحاسمة الكفيلة بضمان سلامة البلاد والحفاظ على سيادتها[٤]. ولتوطيد هذه الإصلاحات وغرسها في نفوس المواطنين لجأ السلاطين إلى العلماء والفقهاء والمصلحين؛ لمساندتهم في ضبط أمور الدولة وتوعية الناس، والتفافهم حول العرش.

وأمر محمد العالم، وسيدي محمد بن عبد الله، والمولى الحسن الأول أكبر دليل على ذلك[٥]. يقول محمد عابد الجابري مبرزًا هذه القضية: "إنّ العلماء في المغرب لم يكونوا جميعهم دائمًا مجرد مزكين لأمر واقع، بل لقد كانت لهم في أحيان كثيرة مواقف سياسية اعتراضيّة ارتفعت في بعض الحالات إلى إعلان خلع الحاكم، أو الامتناع عن مبايعته، بشروط معينة. هذا ما جعل ملوك المغرب يحرصون كل الحرص ليس على مسالمة العلماء وكسب ودّهم فحسب، بل على احتوائهم أيضًا بصورة من الصور، الشيء الذي كرس في المغرب على الدوام تلك الوحدة الفعليّة حينًا، والشكلية حينًا آخر، بين الدين والسياسة من خلال التحالف بين رجالهما. ذلك ما كان يعطي حق التكلم والتصرف باسم الدين. لقد كان المفروض أنه يصدر في كل أعماله عن مشورة العلماء"[٦].

وتمثلت سلطة العلماء والفقهاء والمصلحين بصفة خاصة في روابط وزوايا، انطلق روادها

ومريدوها في إصلاح كل انحلال أو زيف، وتقوية كل ضعف أو خلل، لذلك كان للزوايا والروابط أهمية بالغة في الحركة الإصلاحية من أجل الحفاظ على رقي المجتمع، والقضاء على كل فساد وانحلال[٧].

ومن أهم الزوايا التي تأسست وكان لها صيت ذائع في بلاد المغرب:

- **الزاوية الفاسية**: أسسها أبو المحاسن الفاسي بمدينة فاس، وكانت مركزًا علميًّا عظيمًا؛ حيث عمل شيوخها ومريدوها على التمسك بالشريعة الإسلامية، والاهتمام بالعلم، ونشر الثقافة بين طلابها، والوافدين عليها[٨].
- **الزاوية العياشية**: أسسها محمد بن أبي بكر العياشي، وساهمت هذه الزاوية إسهامًا كبيرًا في تطوير الحياة العلميّة؛ حيث كانت مركزًا لتدريس العلوم وتلقين الأذكار، وكان الطلبة يتوافدون عليها من كل الجهات، ومن أعلام هذه الزاوية وأهمهم وأشهرهم الشيخ أبو سالم العياشي[٩].
- **الزاوية الدلائية**: أسسها أبو بكر الدلائي، وتميّزت بالعلم والمعرفة وتطبيق الشرائع الإسلامية، والقضاء على الفساد والانحلال[١٠].
- **الزاوية الناصرية**: تنسب للشيخ أبي العباس أحمد بن الولي العارف أبي عبد الله سيدي محمد الدرعي، وكان وليًّا صالحًا عارفًا ناصحًا، نحويًّا ولغويًّا[١١].
- **الزاوية الدرقاوية**: نسبة إلى الولي الصالح العربي الدرقاوي، انطلقت هذه الزاوية من جنوب البلاد، وساهمت في إصلاح المجتمع والقضاء على كل ما يعكر صفاءه ويدنّس طهارة أخلاقه ومبادئه[١٢].

لقد نجحت هذه الزوايا في تطهير المجتمع ونشر العلم والثقافة وإصلاح كل فساد أو خلل بتمسّك مريديها وروادها وأتباعهم بمبادئها وأسسها، ونهجهم للحركة الإصلاحية في أرجاء الوطن.

وفي العقود الأخيرة تسربت أفكار جديدة إلى بلاد المغرب تأثرًا بالحركة الوهابية في المشرق، التي شنّت حربًا عنيفة على كل الانحرافات الاعتقاديّة والسلوكية[١٣]. وعمل بعض المغاربة والعلماء على تطبيق هذه المبادئ وتغييرها، وجعلها تتلاءم مع المجتمع المغربي، لذلك تميّزت الحركة الإصلاحية المغربية في الميدان الاجتماعي، حيث كان المغاربة أكثر انفتاحًا على الواقع، فأولوا اهتمامهم للتعليم والقضاء والتشريع[١٤]. وحاولوا تغيير كل ما ينافي عاداتهم وطباعهم وجعله يتلاءم مع ما تلقوه ، وبدؤوا يرون أن النهضة والإصلاح يجب أن يبدأ بإصلاح حال الدين ونشر الأخلاق الإسلامية في جسم المجتمع؛ للنهوض ضد كل فساد وانحراف، وهكذا ساهم الدعاة والشعراء والكتاب والوعاظ بألسنتهم وأقلامهم في محاربة كل ما يعارض أحوال الدين والرعية، لذلك تتجلى أهمية الأدب وقيمته في تجسيد واقع الأمة، والنهوض بها وترقيتها، حيث ارتبط هذا الأدب بأحوال البلاد في حالات الحرب والسلم، والاضطراب والهدوء. وبما أن كل أمة تسعى إلى البقاء والمغالبة، لذلك تنتج أدبًا يكون عنوان مجدها، ودليل طموحها، يعبر عنها أصدق تعبير ، فيستوعب أحاسيسها وأفكارها، ويبرز نقائضها ويكشف تناقضاتها، ويوجه هممها[١٥]. يقول الدكتور جليل مبرزًا قيمة الأدب بالنسبة

لحياة الشعوب في الحفاظ على استقلالها ووحدتها: "إنّ الأدب، وهو مستودع العلوم والفنون، والعبقرية الفنيّة لكل شعب، إذا لم تكن له مميزات ذاتية وخصائص جوهرية تميّزه عن سواه، وتقيه في معقلها من آفة التلاشي... فإنه يذهب ضحيّة في مذبحة الانحلال والدثور، وتذهب معه- طبعًا- كل تلك العلوم والفنون والعبقريات، ويستولي النسيان على هذا الشعب وعظمته وتقدمه في مستقبل الأيام"[16]. وإنّ أهم رابطة تصل حاضر الأمة بماضيها وتعتز بها لهي رابطة الأدب.

وفي المغرب حرص أدباؤه كل الحرص على إدراك رسالة الأديب وأهميته في الحياة الإنسانية، فنتج عن ذلك أدب رصين، كشف حقائق الواقع اجتماعيًّا وسياسيًّا ونفسيًّا وفكريًّا[17].

وباستقراء كل أجناس الأدب عبر تاريخ المغرب، من شعر وقصة وخطابة ومقامة ورسالة، نجد أنّ الأدباء المغاربة حاولوا تجسيد واقعهم، وتصوير حياتهم وكل الأحداث التي تعرضوا لها بكل مراحلها سواء في السلم أو في الحرب، والاضطراب أو الهدوء، ومحاولة استجلاء المشكلات الحقيقية المتحكمة في وضع مجتمعهم ومعرفة أسبابه، وشحذ العزائم للتعجيل بالخروج بالبلاد من وطأة التخلف، وإدراك أشواط من التقدّم المنشود[18].

فالفنون الأدبية إذًا مصدر من المصادر الأساسية في تجسيد الأحداث وتصويرها وإغناء حركتها، وخصائص خطابها، وإثراء رمزيتها.

فبالشعر أدركنا حلاوة كلام الشعراء وصدق تعبيرهم عن واقعهم، ووصف كل ما يدور حولهم، ماديًّا، ومعنويًّا، وفكريًّا، ونفسيًّا، تفاؤلاً بمستقبل خير أو تشاؤمًا من حاضر سيّئ.

كما أدركنا من هذا تفوق المستوى العلمي لفئات المجتمع، وما يسود من ترف وفقر، ومن اضطراب وهدوء، ثم نقرأ في هذا الشعر الأغراض والموضوعات التي تناولها الشعراء عبر مراحل متعددة.

أما الخطابة، فكانت سلاح الفقهاء والعلماء والحكام بل الوعاظ أيضًا، في بث الحزم والنصح، ونشر كل ما يراد نشره وتبليغه، سواء للرعية أم الحكام. وباستقراء المصادر التاريخيّة والأدبيّة والفكريّة عبر تاريخ الدولة العلوية نفاجأ بعدد هائل من الخطب المتنوعة في موضوعات كثيرة ومناسبات عديدة.

وأما الرسائل فحظها لم ينزل عن حظ الفنون الأخرى في تبليغ كل ما يراد وإبرازه بأسلوب رصين، ولغة عذبة، تنحو إلى اللين أحيانًا، وإلى الخشونة أحيانًا أخرى.

ولم تبتعد المقامة كذلك عن هذه الأهمية، حيث ساهمت أيضًا بشخصياتها وقصصها ورواتها وموضوعاتها المتنوعة في تصوير بيئة كتابها وواقعهم وبعدهم النظري والفكري، والأمر نفسه في باقي الفنون الأدبية الأخرى.

هكذا إذن نصل إلى أنّ الأدب المغربي ساهم في تطوير البلاد وتخليد مجدها عبر مسيرة تاريخيّة طويلة. وهذه السطور القليلة لا تفي بحق هذا الأدب وأصحابه؛ إذ مكانتهم أكبر من أن تُقال في هذه الوريقات أو تعبر بهذه الكلمات.

"المقامة المغربية بين النشوء والتطور"

المقامة جنس أدبي، نشأ في أحضان العربي، وتطور بين نحره وسحره، وغدا أشهر الأجناس الأدبية وأذيعها بين الناس[19]. وقد تطور هذا الفن وبلغ ذروته على يد بديع الزمان الهمذاني، المتوفى

سنة ثمان وتسعين وثلاثمائة (٣٩٨هـ)، وتابعه تلميذه الحريري المتوفى سنة ست عشرة وخمسمئة (٥١٦هـ)، واستمر هذا الفن في ازدهاره وتصويره لآلام الناس وقضايا المجتمع على مدى قرون عديدة[٢٠] وبكتابات متنوعة.

وبتتبعنا للمدلول اللغوي لكلمة مقامة من حيث إنها تعني المكان المنتدى/ المجلس، ثم الناس/ الحضور في المكان ثم القول/ الحديث في المكان إبان العصر الجاهلي وصدر الإسلام مرورًا بمعناها الثقافي المتداول إبان القرنين الثاني والثالث الهجريين وجدناها تعني "الخطاب" في المجلس، أو الخطاب الوعظي المباشر، أو مقامات الزهاد، كما تعني الحديث في مجلس الخطاب التعليمي[٢١]. تصادفنا أنماط مقامية متنوعة منها "مقامات الزهاد"، التي روى ابن قتيبة بعضًا منها في كتابه (عيون الأخبار)، وهي مواعظ يقف بها الراوي أمام الخليفة لنصحه وارشاده. كما ظهرت مقامات أخرى داخل المسجد؛ إذ اشتملت على ألوان من القصص والأساطير وفنون الحرب والثقافة العامة إضافة إلى الغاية الوعظية، حتى آثرها الناس وفضلوها على طريقة الوعظ المباشر. فلقد كان الخطيب يصل إلى الغايات نفسها، التي يرمي إليها الواعظ بطريقة تذهب الملل عن السامعين من خلال عرضه الجميل وطريقة استخدامه للشعر واللغة[٢٢].

لذلك تقوم المقامة على حدث طريف، مغزاه مفارقة أدبيّة، أو مسألة دينيّة، أو مغامرة مضحكة، تحمل في داخلها لونًا من ألوان النقد أو الثورة أو السخرية، وضعت في إطار من الصنعة اللفظيّة والبلاغيّة، تتخذ من الشكل السردي نسجًا له، ومن الشخصيات المكررة الوجوه، والمتعددة الأدوار، والظريفة الطباع أساسًا له[٢٣]. لذلك تبدو الظاهرة العامة، التي اتسمت بها المقامة في جميع عصورها، في ظاهرة النقد والثورة، وكشف العيوب الإنسانية والاجتماعية، ووضع البديل لها في بعض الأحيان، فتبدو بذلك الأهمية الحضارية والتاريخية لهذا الفن[٢٤].

وتميزت المقامة عن غيرها من الفنون بأسلوب قصصي، يهدف إلى تعليم الناشئين الفصيح من القول، ويمدهم بالغريب من الألفاظ، ويهدف إلى إزجاء وقت الفراغ وإبانة عبقرية المنشىء وإلمامه بالغريب، كما تهتم بنقد المفاسد الاجتماعية التي أدّت إلى عدم رعاية ذوي المواهب أو الساقطين في الطريق[٢٥]، فوجد الكتاب والعلماء في هذا الفن أرضًا خصبة، يصورون فيها الموقف الإنساني لعصورهم، كما وجدوا فيه مجالاً واسعًا يمتحنون فيه قدراتهم اللغويّة والبلاغيّة[٢٦].

وموضوع المقامات يدور حول مشكلات المجتمع، ولكن ليس عن طريق الأسلوب التعليمي المباشر، بل عن طريق الإشارات واللمحات الفنيّة الجميلة، لذلك شجّع القالب الفنيّ، الذي اشتملت عليه المقامة، كثيرًا من الكتاب على كشف العيوب الاجتماعية والثورة عليها، ذلك بأنّ التعبير عن الأفكار المهمة والخطيرة من خلال الأحداث والشخصيات الفنيّة يكسبها جمالاً أخاذًا، يفوق ما حققه الكاتب عن طريق الوعظ والإرشاد المباشر، لذلك لم يقتصر الفن المقامي على الناحية البلاغية فقط، بل إنّ المضمون كان يشكل عنصرًا مهمًّا بالنسبة للكتاب، ومن هنا كان المقاميون في كثير من الأحيان يتصرفون في كتاباتهم بما يلائم الموضوعات التي يودون معالجتها[٢٧].

ولم يقتصر هذا الفن على بلاد المشرق فحسب، بل تعدّاها كسائر العلم إلى بلاد المغرب،

حيث انتقل إليها، وتأثر ببيئتها، وتلوّن بلونها، ولبس لبوسها، فكتب فيه علماء كثيرون، ابتداء من القرن الخامس محاكاة لبديع الزمان وتلميذه الحريري، فتصادفنا مقامتا أبي عبد الله ابن شرف، المتوفى سنة ستين وأربعمائة (٤٦٠هـ)، ومقامة محمد بن مالك القرطبي، التي خاطب فيها ابن صمادح، ومقامات محمد بن عبد العزيز المعلم في الحديث عن الرحيل والانتقال، ومقامة أبي حفص عمر بن الشهيد.... وغيرهم من الأدباء، ممن أورد ابن بسام نماذج من مقاماتهم في ذخيرته[٢٨].

ثم تلت بعد ذلك مقامات أخرى في القرون اللاحقة، كالمقامة النجديّة لمالك بن المرحل، المتوفى سنة تسع وتسعين وستمائة (٦٩٩هـ)، ومقامات لسان الدين بن الخطيب، المتوفى سنة ثمان وسبعين وسبعمائة (٧٧٨هـ)، ومقامه أبي حاتم العامي، المتوفى سنة خمس عشرة وثمان مئة (٨١٥هـ)، ومقامة أحمد بن أبي عمر الزجال، المتوفى سنة أربع وأربعين وثمان مئة (٨٤٤هـ)، ومقامات محمد بن أحمد المسناوي الدلائي، المتوفى سنة ست وثلاثين ومائة وألف (١١٣٦هـ)، ومقامة أبي عبد الله الازاريفي، المتوفى سنة ثلاث وستين ومائة وألف (١١٦٣هـ)، ومقامات محمد بوجندار (ت١٣٤٥هـ)، وغيرها من المقامات المبثوثة في بطون المصادر التاريخيّة والفقهيّة والأصوليّة والشعريّة...

وتميّزت المقامة في بلاد المغرب بميّزة خاصّة، جعلتها تنفرد عن المقامات المشرقية من حيث الأحداث والشخصيات، يقول الدكتور إحسان عباس: "إنّ كثيرًا من المقامات الأندلسية أصبح وصفًا للرحلة والتنقل... وكان بعضها يمثل الاتجاه النقدي، أو مواقف المنافرة والمفاخرة، أو يؤدي بعض الموضوعات الشعرية، كالغزل والمدح والهجاء[٢٩]، وهو ما انعدم في المقامات المشرقيّة التي تتخذ من وجهين اثنين، أو شخصيتين، تبادل الظرف، أو تبادل التراشق بالكلام البذيء، والملاحم اللفظيّة الشديدة الحدّة أساسًا لها[٣٠].

ومما تميزت به أيضًا المقامات المغربية تناولها للموضوعات المتعددة والمتنوعة في معظم حالاتها في إطار الديباجة المقاميّة المعروفة، ولا يعني ذلك تجردها من الحبكة البديعيّة، ثم تصورها من التكلف والصنعة اللفظيّة، تلك ظاهرة واضحة في كثير من المقامات التي جنحت إلى تسهيل الوعورة، التي اتسمت بها المقامات في المشرق[٣١].

الحركة الإصلاحية في المقامة المغربية على عهد الدولة العلوية

ساهمت المقامة بوصفها جنسًا أدبيًّا في الحركة الإصلاحيّة التي اكتسحت أرجاء البلاد، وحمل الكتاب والعلماء على عواتقهم مسؤولية الإرشاد والنصح ومحاربة البدع والفساد، ومحاولة النهوض بالبلاد إلى الرقيّ والازدهار.

وباستقرار المقامات المغربية التي وصلت إلينا نجد أنّ الحركة الإصلاحيّة تشغل العدد الأكبر منها[٣٢]، مع أنها تتخذ أشكالاً متنوعة وأنماطًا متعددة.

والحركة الإصلاحية في المغرب، منذ ظهورها، ارتكزت على الدعوة إلى الفضيلة، ومناهضة مظاهر الفساد في المجتمع بتعريتها وإبراز أخطارها والقضاء على الأطماع الخارجيّة. وقد تناولت المقامة هذه القضايا بأسلوب قصصي حواري رمزي، تهدف كل عبارة فيها إلى قضية معيّنة ففي "المقامة الفكرية، في مجالس الزاوية البكرية[٣٣] لمحمد بن أحمد المسناوي الدلائي

المتوفى سنة ست وثلاثين ومائة وألف(١١٣٦هـ)، نجده يتناول موضوعًا رئيسًا، هو الخراب والدمار، الذي آلت إليه مرابع الدلاء، بعدما كانت أجل الأرضين ازدهارًا وأكثرها نسرينا وعرارًا[٣٤]. مدمجًا فيها موضوعات أخرى كالخيانة والفرقة...[٣٥]. والهدف من ذلك توضيح غرضه بطريقة سلسة، يستعذبها السامع، وتستهوي فكره، فينهض بفهمها، ويعزم على تطبيق مطالبها.

وفي "المقامة الزهرية في مدح المكارم البكرية"، لأبي عبد الله محمد بن أحمد المكلاتي[٣٦] إشارة إلى التمسك بالعقيدة المحمديّة، والابتعاد عن كل رذيلة أو سوء خلق يحط بالإنسان وبقيمه الفاضلة، وهي مصاغة بأسلوب حكائي متزن، جعل شخصياته أزهارًا وورودًا تتحاور فيما بينها، وتبدي عظمة الخالق وقدرته في الكون، ثم تشير إلى بعض الإصلاحات، مركزة على الأخلاق والمبادئ الشرعية كالنميمة، والخير، والشر، والحب والكره..

يقول على لسان الورد مشيدًا بالقدرة الإلهية: "... وبالهند ... شجر تخرج وردًا عليه مكتوب لا إله إلا الله فأنا للرياحين ملك ملوكها، ووسط نظمي عقودها وسلوكها"[٣٧].

ومرة أخرى نجد البان والبنفسج يتحاوران: "فناداه البان، وقد ظهر عليه وباب إليه المفتخر بعينه المتحلي بما ليس فيه، تسرق السمع بأذني فرس... أما علمت... أنّ النمام في النار، أما كفاك هذا العار، بغيض الذات، هادم اللذات، تطير من اسمك الناس، ومالك في الثقل من باس، ولو ألقيت في الكناس"[٣٨].

وفي مقامة عبد الله الازاريفي[٣٩] المتوفى سنة ثلاث وستين ومائة وألف (١١٦٣هـ) يستنكر خلو المجتمع من الكرماء النبلاء الأوفياء، وقد قدمها إلى خليفة السلطان بتارودانت المولى عبد الملك، ورسم فيها ظلالاً من حياة الفوضى التي تعيشها الصحراء، والأخطار التي تهدد قوافل التجار من حين لآخر، ويرمز إلى أنّ الداء يكمن في صفين اثنين: أئمة المساجد وخفراء القوافل، فهؤلاء، وهم موضع الثقة من الأمة، قد ضاعت فيهم الأمانة والمروءة، وغاض من قلوبهم الصدق والوفاء. وقد لبسوا جلود النمر، وتلونوا تلون الحرباء، يقول: "فقلت لأصحابي: مثل أبي الغيداق، من يحمي الرفاق، ومثله من كنا نفتش عنه، ولكن كيف التمكن منه؟ فإن مثله أغر من بيض النوق، ومن الأبيض العقوق.."[٤٠]، ويلمح إلى أنّ الدواء بيد الأمير، الذي هو العين الساهرة على مصالح الأمة، يرعى شؤونها، ويحفظ دماءها وأموالها وأعراضها. يقول: "فيا أيها الأمير الكريم، هذا مثل ضربته، وأتيت به في مقامة ملفقة، واستجلبته ليرى سيدنا كيف الناس إذ الناس ناس والنسناس نسناس؟ فأما اليوم- وقد اختلط الحابل بالنابل، وضاعت المروءة من أئمة المساجد، وخفراء القوافل، فالموت خير من الحياة، وكيف تبصر عين فيها قذاة...؟[٤١].

وفي مقامات" خرق العادات في اختلاف الرعاد لكتمان الشهادات على قبض المعتادات " لمحمد ابن عثمان المكناسي"[٤٢] المتوفى سنة ثلاث عشرة ومائتين وألف(١٢١٣هـ) تنديد بسقوط الهمّة وقبول المهانة، ودعوة لأن يكون الشخص المغربي دائم الاعتزاز بشخصه، والمراقبة لسلوكه وتصرفه، حتى يمثل وطنه في الخارج خير تمثيل، يقول:" نفس ذميمة ودناءة جسيمة، وأحوال غير مستقيمة، فقد بلاني الله بمرافقتهم، فلم أجد إلى الخلاص منهم من سبيل أقبح بهم من بيئة ومن

مقالات

قبيل، ولا غيبة في هذا المقدار من التنبيه على كل فاجر كتوم للشهادة، ختار غدار بزخاريف قاموسه للمسلمين غراره تذكرة تبقى على مر الزمان وترداده تبنيها على ذوي الناموس بل على كل فرد من أفراده".

أما مقامات الطيب بن أحمد عواد السلوي[43]، المتوفى سنة ست وثلاثين وثلاثمائة وألف(١٣٣٦هـ) فتناولت الطمع والظلم وانعدام تحمل المسؤوليات، وشيوع الإهمال والنفاق، وشعوذة بعض البرابرة ومظاهر السلوك المشين عند أهل البلاد، كما تناولت تحمل صاحبها على الجهلة المتعالين، وفضح ادعاءاتهم.

والتجأ بعض المقاميين إلى الاقتداء بالسلف الصالح، والسير على نهجهم، للخروج من الضياع والمحن، التي تجتاح البلاد، إذ نقرأ في مقامة محمد بوجندار، المتوفى سنة خمس وأربعين وثلاث مائة وألف(١٣٤٥هـ) مقامة "ختم صحيح البخاري"[44]، ضرورة الرجوع إلى خلفه السلف الصالح والاقتداء به.

وتندد "المقامة العصرية"[45] لأبي عدنان عبد القادر البوشيخي بالتقليد والتبعية والاتكالية، وتدعو إلى الجهاد ضد الكفر، الذي يلبس ثياب فلسفات ومذاهب لينال من الإسلام.

فمن هذه المقامات وغيرها نشتف أنّ خطاب الإصلاح يشد بعضها إلى بعض، فإنّ كل مقامة تختلف عن الأخرى باختلاف الرؤية التي ينظر منها المخاطبون، والتقنيات التي يستعملونها في خطاباتهم، موجهين أنظارهم صوب تحقيق الهدف المراد.

ونخلص إذًا إلى أن المقامة المغربية في معظم حالاتهم تقيّدت بديباجة معروفة، التزمت فيها بشخصيتي البطل والراوية، اللذين تدور أفعالهما في إطار حدث من الأحداث المتنوعة، وإبراز الإبداع الفني الذي يرتكز على القدرة اللغويّة واللسانيّة للأدب المغربي عبر العصور. ■

●●●

الحواشي

١- طه: ٢٥-٢٨.

٢- البقرة: ٢٨٦.

٣- ملاحظات حول مفهوم الإصلاح في الفكر العربي المعاصر. مجلة كلية الآداب/ع٨/١٩٨٢م/٢٩١.

٤- الإصلاح والتجديد في عهد الدولة العلوية. مجلة دعوة الحق. ع٤/س١٢/ مارس /١٩٦٩م.

٥- المعسول :١٥/ ٣٨٤. النبوغ:١/ ٢٧٥. الوافي بالأدب المغربي:٣/ ٨٤٦. التيارات السياسية بالمغرب:٣/ ٤٩-٥٠.

٦- الحركة السلفية والجماعة الدينيّة المعاصرة في المغرب:١٩٢.

٧- التيارات السياسية والفكرية بالمغرب:٣/ ٥٧- ٥٨.

٨- السياسة والمجتمع في العصر السعدي: ٣٤٦. تاريخ المؤسسات:١٠٨. الفقيه أبو علي اليوسي:٧٣-٧٥.

٩- المصادر السابقة نفسها.

١٠- المصادر السابقة نفسها.

١١- سلوة الأنفاس: ١/ ٢٦٣ -٢٦٥. السياسة والمجتمع في العصر السعدي:٣٤٦. تاريخ المؤسسات :١٠٨. الفقيه أبو علي اليوسي:٧٣-٧٥.

١٢- المعسول.

١٣- تاريخ نجد :٣٦٠.

١٤- الاستقصا :٨/ ٧. تاريخ تطوان: ٣/ ٧.

١٥- أدبنا المغربي كما يراه عبد الكبير الفاسي:٣. مجلة الثريا. ٩ مارس ١٩٤٦م.

١٦- حاجتنا إلى أدب إقليمي. جريدة القيامة :٧/ ٢ بتاريخ١٤/ ٨/ ١٩٥٢.

١٧- دور الأدب المغربي في المعركة :١٤٤. مجلة دعوة الحق/ع٦/س١٢/ ١٩٦٩.

١٨- الاتجاهات الوطنية في النثر المغربي:٣٩.

١٩- مقامات السيوطي:١٩.

٢٠- فن المقامات بين المشرق والمغرب:٥٦.

٢١- نصوص أدبية: ١١٣.

٢٢- المصدر نفسه:١٢.

٢٣- مقامات السيوطي: ١٣.

٢٤- فن المقامات:١٥١.

٢٥- ظاهرة المقامات :٧٣، حوليات دار العلوم س٦٨-٦٩.

٢٦- فن المقامات:١٥١.

٢٧- المصدر نفسه:١٥٨-١٥٩.

٢٨- المصدرنفسه.

٢٩- تاريخ الأدب الأندلسي:٢٠٨.

٣٠- مقامات السيوطي:١٥.

٣١- فن المقامة :٧٠، الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى :٣/٨٠٧.

٣٢- المرجع نفسه:٧١.

٣٣- المقامة الفكريّة في مجالس الزاوية البكرية، توجد ضمن البدور الضاوية في مناقب أهل الزاوية الدلائية، مخطوطة بالخزانة العامة ٢٦١د، ونسخة أخرى رقم ٦٠، وأخرى رقم ١٤٥٤د. ورقم ٢٩٤ك، ويوجد أيضًا هذا النص في كناشة محمد بن علي الدكالي، رقم ٩١، ورقم ٩٧٢د.

٣٤- المقامة الفكرية:٤٠٣-٤٠٤.

٣٥- المصدر نفسه.

٣٦- المقامة الزهرية في مدح المكارم توجد ضمن البدور الضاوية للحوات: ٢٣٨، مخطوط رقم ١٤٥٤د.

٣٧- المقامة الزهرية:٢٣٨.

٣٨- المصدر نفسه:٢٣٦.

٣٩- تنظر هذه المقامة في المعسول:٨/٣٣-٤٩، ونشرها سعيد أعراب مع التقديم لها في مجلة البحث العلمي/س١٣/ع٢٦/ص٦٦/-١٩٧٦، ودرسها محمد السولامي في مبحث كتابه (فن المقامة في العصر العلوي دراسة ونصوص)، ودرسها أيضًا في مقال له بمجلة كلية الآداب، جامعة الحسن الثاني المحمدية:٧٤.

٤٠- المقامة الأزاريفية:٧٤.

٤١- المصدر نفسه:١٧٢.

٤٠- خرق العادات في اختلاف الرعادات لكتمان الشهادات على قبض الرشى المعتادات:٢٦٩، مخطوط يوجد ضمن البدور السافرة، مخطوط الخزانة العامة رقم ٥٢ج، و٦٥ج، ١٢٤ج.

٤٣- منشور القسم الثاني من فن المقامة بالمغرب.

٤٤- نشرت في جريدة السعادة المغربية: ع٢٠٤٢سنة ١٩٢٠.

٤٥- المقامة العصرية، مجلة دعوة الحق، ع٢/ س١٥/٦٦-٦٩/ابريل ١٩٧٢.

المصادر والمراجع

المخطوطات

- **البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الاساري من يد العدو الكافر**، لابن عثمان المكناسي، مخطوطة بالخزانة العامة، رقم ٦٥ج، ومنه نسخة أخرى رقم ٥٢ج، وأخرى رقم ٢١٤ق.
- **المقامة الزهرية في مدح المكارم البكرية**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد المكلاتي، مخطوطة الخزانة العامة، ضمن البدور الضاوية في التعريف بالسادات أهل الزاوية الدلائية، لسيدي سليمان الحوات، المتوفى سنة (١٢٣١هـ)، رقم ١٤٥٤د.
- **المقامة الفكريَة في محاسن الزاوية الدلائية**، مخطوط بالخزانة العامة رقم ٢٦١د.
- **المقامة الفكريَة في محاسن الزاوية البكرية**، مخطوط ضمن كناشة محمد علي الدكالي، رقم ٩١ج.

المطبوعة:

- **الاتجاهات الوطنية في النثر المغربي في عهد الحماية ١٩١٢-١٩٥٦**، لأحمد الزيادي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٩م.
- **أثر المقامة في نشوء القصة القصيرة الحديثة**، لمحمد رشدي حسن، دراسة ونصوص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩م.
- **أدب الراوية في مقامات الهمداني دراسة فنيَة**، لعبد الهادي عبد الله عطية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤م.
- **أصول المقامات**، لإبراهيم العافية.
- **تاريخ تطوان**، لمحمد داود، مطبعة مكتبة كوباديس، تطوان.
- **تاريخ نجد**، للرصافي، دار الطليعة.
- **تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب**، لعبد اللطيف كنوش، مطبعة إفريقيا الشرق.

- **تاريخ الأدب الأندلسي**، لإحسان عباس، دار الفكر.
- **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، لابن بسام الشنتمري، دار الفكر.
- **سوس العالمة**، للمختار السوسي، مطبعة فضالة المحمدية.
- **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس**، لإدريس الكتاني، مطبوع بالاوفست.
- **السياسة والمجتمع في العصر السعدي**، لإبراهيم حركات، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٨٧م.
- **ظاهرة المقامات**، للدكتور حجاب، حوليات دار العلوم، ١٩٦٩.
- **فن المقامة في الأدب العربي**، لعبد المالك مرتاض، دار الفكر.
- **فن المقامة بين المشرق والمغرب**، ليوسف نور عوض، ط٢، مكتبة الطالب الجامعي، ١٩٨٦م.
- **مقامات السيوطي**، للسيوطي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٦م.
- **النبوغ في الأدب المغربي**، لعبد الله كنون.
- **الوافي بالأدب المغربي**، لمحمد بن تاويت.

المقالات:

- **أدبنا المغربي كما يراه عبد الكبير الفاسي**، مجلة الثريا، ٩/٣ مارس ١٩٤٦.
- **الإصلاح والتجديد في عهد الدولة العلوية**، مجلة دعوة الحق، العدد الرابع، السنة الثانية عشرة، ذو الحجة ١٣٨٨، مارس ١٩٧٩م.
- **الإصلاح والحركات الإصلاحية في المغرب**، لمحمد زنيبر، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ع٨، ١٩٨٢م.
- **حاجتنا إلى أدب إقليمي حي**، للدكتور جليل، جريدة القيامة ٢/٧، ١٩٥٢/٨/١٤م.
- **الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب**، لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، أكتوبر، بيروت، ١٩٩٥.
- **الدولة العلوية الشريفة وأثرها العلمي بالمغرب**، لمحمد عابد الفاسي، مجلة دعوة الحق، ع٨/س١٢، يونيو ١٩٦٩م.
- **دور الأدب المغربي في المعركة ضد الصهيونية والاستعمار**، لمحمد التازي، مجلة دعوة الحق، ع٦/س٢، أبريل ١٩٦٥م.
- **دلالة الإصلاح من خلال نص مغربي من القرن ١٩**، لمحمد اعفيف، مجلة كلية الآداب، الرباط، ع٨، ١٩٨٢م.
- **عن الحركة الإصلاحية في المغرب**، لعبد الله الحجامي، جريدة الثقافة الجديدة، السنة الثانية، ٦/٥ شتاء ١٩٧٧م.
- **المقامة الازاريفية**، لأبي محمد الازاريفي الحامدي (١١٦٤هـ)، لسعيد أعراب، مجلة البحث العلمي، السنة الثالثة عشرة، ع٢٦، رجب- ذو الحجة ١٣٩٦يونيو- ديسمبر ١٩٧٦م.
- **المقامة العصرية**، لأبي عدنان عبد القادر البوشيخي، مجلة دعوة الحق، العدد الثاني ، السنة الخامسة عشرة، أبريل ١٩٧٢م.
- **المقامة النجدية**، لمالك بن المرحل، نص أدبي أندلسي مغربي جديد، تقديم وتحقيق: محمد مسعود جبران، مجلة البحث العلمي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.
- **ملاحظات حول مفهوم الإصلاح في الفكر العربي المعاصر**، لعلي أومليل، مجلة كلية الآداب، الرباط، العدد الثامن، ١٩٨٢م.
- **ملامح من التأثير المغربي في الحركة الإصلاحية**، للشيخ عثمان بن فودي، لعبد العلي الودغيري، مجلة التاريخ الكبير، العدد ١١، ١٩٩٩م.
- **نشأة الفكر الإسلامي الحديث**، لعلال الفاسي، مجلة الإيمان ، ع٥/س٢، أبريل ١٩٦٥م.

دور العراق في تطوير حركة تدوين تاريخ الحضارة الإسلامية

ناجي معروف (١٩١٠ - ١٩٧٧) أنموذجًا

أ.د. إبراهيم خليل العلاف
جامعة الموصل - العراق

لا أزال أتذكر ما سمعته من أحد النقاد العرب في الثمانينات من القرن الماضي، عندما أجاب عن سؤال يتعلق بما أسهم به العرب والمسلمون في تاريخ الحضارة الإنسانية خلال القرن العشرين، فقال: إنّ على العرب والمسلمين أن يفخروا بما قدّمه اثنان من المؤرخين العراقيين لحركة كتابة التاريخ في العالم، هما عبد العزيز الدوري، وصالح أحمد العلي[1]. ومعنى هذا أنّ العراق، منذ أن ظهر كيانه السياسي الحديث بعد الحرب العالمية الأولى، اهتم بالتأريخ، وتدوينه، وتفسيره. ولم يقتصر المؤرخون العراقيون على ذلك فحسب، بل إنهم نوّعوا تأليفهم بدرجة كبيرة فكان لهم تواريخ عامّة، وتواريخ للأسر الحاكمة، وتواريخ للمدن، وتواريخ أخرى تناولت موضوعات حضارية مختلفة[2].

اتجاهات اهتمام المؤرخين العراقيين وميادينهم:

بقدر ما طرحت السنوات الماضية من تساؤلات عن الظروف التي كتب بها تاريخنا العربي الإسلامي ثمة أسئلة أخرى دارت وتدور حول طبيعة المنهج الذي كتب فيه، وإذا كانت الرؤية الاستعمارية قد روّجت لأفكار ومفاهيم غريبة عن الواقع العربي الإسلامي وطموحاته، والتي من أهدافها طمس تراث هذه الأمّة ونضالها من أجل الحقّ والعدل والحياة الكريمة، وإغفال حيويتها وأصالة حضارتها في بناء الحضارة الإنسانية، تنبت الرؤية (الوطنية) نوعا آخر من المنهج، لا يكاد يخرج عن إبراز دور الفرد في صنع التاريخ، والاقتصار على دراسة الجانب السياسي من

العملية التاريخيّة من غير أن تعطي اهتمامًا للجوانب المهمّة في حياة الناس وأوضاعهم الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة[3]. ومن هنا آلى المؤرخون العراقيون المحترفون؛ أي المتخرجون في أقسام التاريخ في الجامعات العراقية والعربية والأجنبية، على أنفسهم أن يبدأوا بوضع الأسس لمدرسة تاريخيّة عراقية، تستند على المنهج العلمي، على أساس أنّ بناء مجتمع قوي عادل موحد بحاجة إلى النقد والتقويم "وفهم تاريخنا... ونقد دراساتنا التاريخيّة وتقويمها ... ضرورة يفرضها البناء العلمي المتين ومستجدات العصر".... وهكذا سعى المؤرخون العراقيون الرواد منهم أو تلاميذهم، وهم يعملون من أجل إيجاد أمرين اثنين مهمين، أولهما تطوير أدوات البحث التاريخي وأساليبهم، وثانيهما تطوير المعرفة التأريخيّة ذاتها[4].

انصرف المؤرخون العراقيون إلى تقديم دراسات علمية جادّة، تعتمد المنهج التاريخي الموضوعي في جوانب عديدة من التاريخ العربي الإسلامي، وبدأنا نتلمس دراسات رصينة في تاريخ العرب قبل الإسلام، وتأتي مجهودات المرحوم الأستاذ الدكتور جواد علي في مقدمة ما أنجز في هذا المجال. وقد اجتهد الدكتور جواد علي في دراساته هذه؛ ليضع مقدمة تاريخيّة تساعد في فهم أسباب ظهور الإسلام، ومن هنا كرّس بعضًا من دراساته التالية لدراسة تاريخ الإسلام[5]. وفيما يتعلق بالدول العربية الإسلامية إبان العصر الأموي كان المؤرخون العراقيون، وحتى وقت قريب، يتهيبون من دراسة هذا العصر، ويعلل أحد الباحثين ذلك " بعوامل تتعلق بطبيعة هذه الحقبة المليئة بالأحداث الكثيرة الشائكة، فالعصر الأموي كان قد شهد اتجاهات سياسية وغير سياسية مختلفة، وتيارات قبلية وغير قبلية متباينة، ولدها اشتباك المصالح وتعارضها"[6]. وعلى الرغم من وفرة المصادر عن هذه الحقبة، التي تغطّي جوانب سياسية واجتماعية واقتصادية وفكريّة، إلا أنّ دراسة هذه الحقبة لم تكن سهلة، ومع هذا نجد أن المؤرخين العراقيين قد أقدموا على دراسة العهد الأموي وسبروا غوره، وأصبحنا نضع أيدينا على كم كبير من الدراسات الأموية. ويمكن أن نشير في هذا الصدد إلى الدراسة الرائدة التي قدمها الدكتور عبد الأمير دكسن الموسومة بـ"الخلافة الأموية ٦٥-٨٦/٦٨٤-٧٠٥م دراسة سياسية" وهي بالأصل رسالته للدكتوراه التي قدمها في جامعة أكستر ببريطانيا[7].

وحظيت العهود العباسية باهتمام المؤرخين العراقيين الرواد، وفي مقدمتهم الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري لأسباب كثيرة، أهمها وجود مركز هذه الدولة في بغداد، ولغزارة المنجزات الحضاريّة التي قدّمها العباسيون في مجال العلوم والعمارة والدراسات الفقهيّة والتاريخيّة خاصة[8].

وكان التاريخ الأندلسي من الميادين التي برز فيها المؤرخون العراقيون، فالحقبة التي حكم فيها العرب المسلمون شبه الجزيرة الأيبيريّة (اسبانيا والبرتغال) تعدّ حلقة حضاريّة مهمَّة، أسهمت في نقل معالم الحضارة العربية الإسلامية إلى أوربا، فأغنت وجه الحياة فيها بعد أن كانت ترزح تحت وطأة الجهل والتخلف. ومن جهة أخرى كان لسقوط غرناطة سنة ١٤٩٢م، وتفكك الدولة العربية الإسلامية في الأندلس، وتعرض العرب والمسلمين إلى محاولات القهر والاستعباد، وطمس

معالم الشخصية الإسلامية في تلك البقعة، ومحو آثار ثمانية قرون قضاها العرب والمسلمون هناك، أثر كبير في زيادة اهتمام المؤرخين العراقيين بالوجود العربي الإسلامي في الأندلس[9].

ومما يؤثر من جهود للمدرسة التاريخيّة العراقية اهتمامها بمنطقتين حيويتين، الأولى أفريقيا جنوب الصحراء، والثانية جنوب شرقي آسيا والشرق الأقصى. ويمكن أن نذكر في هذا الصدد إسهامات عديدة، وقدّم بعضها على شكل رسائل للماجستير والدكتوراه، وقُدم بعضها الآخر بهيئة دراسات وبحوث وكتب مؤلفة. وفي هذا الصدد لا بد لنا من أن نشير إلى كتاب (تاريخ الإسلام في أفريقيا وجنوب شرق آسيا)، الذي صدر سنة ١٩٨٧ ببغداد، وألّفه كل من الدكتور عادل محيي الدين الآلوسي، والدكتورة صباح إبراهيم الشيخلي[10]. كما أنّ من المناسب أن نذكّر بكتاب الدكتور فيصل السامر الموسوم بـ: (الأصول التاريخية للحضارة العربية الإسلامية في الشرق الأقصى)، الذي صدر ببغداد سنة ١٩٧٧، وفيه أبرز تأثير الإسلام في حياة مجاميع كبيرة من شعوب الهند والصين وأندونيسيا وفكرها. ويضم الكتاب فصولاً ستة، كرّسها المؤلف لدراسة حركة المسلمين باتجاه البحار الشرقيّة ونشر الإسلام في الشرق الأقصى وجنوب شرقي آسيا، وآثارهم الحضاريّة والثقافية في جزر الهند الشرقيّة وسفاراتهم إلى الصين في العصور الوسطى، وفضلهم على حركة التجديد في أندونيسيا في العصر الحديث. ولعل ما ساعد المؤلف على اتحاف المكتبة العربية بهذا السفر الجليل، وسده ثغرة كبيرة فيها، اشتغاله في أندونيسيا ثم في الصين مدة من الزمن. إضافة إلى ما عرف عن الدكتور السامر، رحمه الله، من التزام بالمنهج العلمي الموضوعي في دراساته التاريخيّة[11].

وفيما يتعلق بتاريخ الإسلام في أفريقيا جنوب الصحراء كانت للمؤرخين العراقيين إسهامات بارزة فيه، لا يتسع المجال لإيراد ذكر الكثير من الدراسات التي قدّمها المؤرخون العراقيون في هذا المجال، ولكن لابد من الإشارة إلى رسالة الدكتوراه الموسومة بـ(العلاقات العربية الإسلامية مع الساحل الإفريقي الشرقي حتى القرن التاسع الهجري) للدكتورة خولة شاكر محمد الدجيلي إلى مجلس كلية الآداب بجامعة بغداد سنة ١٩٨٠م، ورسالة الدكتوراه التي قدّمها الدكتور دريد عبد القادر نوري إلى الكلية نفسها، وأجيزت سنة ١٩٨١م، وكان عنوانها: (انتشار الإسلام في السودان الغربي من القرن ٥-١١هـ في الجوانب السياسية والإداريّة والاقتصاديّة)[12].

ولم يغفل المؤرخون العراقيون ما عرف بالعهود المظلمة (العهود المظلومة) الممتدة من سقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨م حتى بدء السيطرة العثمانية سنة ١٥١٦، ولعلّ من أبرز الرواد الذين اتجهوا إلى دراسة هذه الحقبة المرحوم الأستاذ جعفر حسين خصباك، وكان من أبرز ثمار هذا الاتجاه إصداره كتاب (العراق في عهد المغول الآيلخانيين)، الذي طبع ببغداد سنة ١٩٦٨، ولم يكتف الدكتور خصباك بدراسة التاريخ السياسي لهذه الحقبة، إنّما اتسعت دراسته لكي تشمل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعيّة، ويعدّ هذا فتحًا جديدًا في التوجهات الحديثة للمدرسة العراقية، وإذا كانت الحقبة المظلمة ضائعة بين المختصين بالتاريخ الإسلامي الوسيط والمختصين بالتاريخ

الإسلامي الحديث، فإنّ الدكتور خصباك حسم بكتابه وتوجهاته البحثية هذه المسألة، بأن أدخل الحقبة المظلمة، ضمن اهتمامات المختصين بالتاريخ الإسلامي الحديث. ومما ساعده على ذلك اتساع دائرة الدراسات العليا بالجامعات العراقية وظهور جيل من الطلبة المتميزين، الذين توجهوا لدراسة هذه الحقبة[١٣]. واهتم المؤرخون العراقيون بتاريخ القدس والصراع العربي الصهيوني، وتابعوا الحروب الصليبيّة ومجهودات صلاح الدين الأيوبي في بلاد مصر والشام والجزيرة ٥٧٠-٥٨٩هـ (١١٧٤-١١٩٣)، التي تكللت بتحرير القدس، وطرد الصليبيين الغزاة إثر معركة حطين سنة ١١٨٧، التي كانت نقطة تحوّل في طبيعة الصراع العربي الإسلامي - الغربي الصليبي[١٤].

ولم يقف المؤرخون العراقيون عند هذا الحد، بل كان لهم كذلك الدور البارز في التأريخ للمدن العربية الإسلامية، مثل مكة المكرمة والمدينة المنورة والموصل ودمشق والقاهرة وبغداد والبصرة وبخارى وسمرقند ونيسابور. ويبدو أنّ اهتمام الباحثين العراقيين المعاصرين بتنويع مؤلفاتهم ليس أقل من اهتمام أساتذتهم الأقدمين، ومن المؤلفات التي لها قيمة علميّة كتاب (أربيل في العهد الأتابكي) للدكتور محسن محمد حسين، وأهميّة هذا الكتاب تكمن في أنه يساعدنا في فهم جوانب مهمّة من التاريخ العربي الإسلامي ولاسيما أن (أربيل هذه المدينة المغمورة الصغيرة في الماضي) استطاعت في عهد أميرها مظفر الدين كوكبري ١١٩٠-١٢٣٣ أن تسهم مع شقيقاتها الموصل وحلب والقاهرة في الدفاع عن الأرض العربية الإسلامية ضد الغزاة الصليبيين[١٥]. وكان لدراسة القاعدة الاقتصاديّة - الاجتماعيّة في تراكيب المجتمع العربي الإسلامي حيز كبير في اهتمام المؤرخين العراقيين، ومن الدراسات التي تذكر في هذا المجال تلك التي تهتم بالأصناف والتنظيمات المهنيّة، والتي أعدّتها الدكتورة صباح إبراهيم سعيد الشيخلي بعنوان (الأصناف في العصر العباسي نشأتها وتطورها) ونشرتها ببغداد سنة ١٩٧٧م.

وعلى الرغم من التنظيمات النقابيّة المعاصرة التي نالت من المؤرخين اهتمامًا كبيرًا بسبب ارتباطها بحياة المجتمع وكونها دليلاً على رقيه وتقدّمه، إلا أنّ الأصناف بوصفها تنظيمات اجتماعيّة واقتصاديّة قامت بدور كبير في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي في العصور الوسطى. وقد درست الكاتبة الجذور التاريخيّة للأصناف واتجاهات نمو المدينة العربية وانعكاس ذلك على التجمعات الحرفيّة، وبخاصة ما يتعلق بتخطيط المدينة ومراكز التجمع فيها وتنظيم الأصناف ووظائف الصنف وواجباته، وأسرار المهنة والاهتمام بمصالح المنتمين إلى الصنف والعناية بالمواد الأولية وعدم اهدارها، والتنظيم الهرمي للصنف بدءا من الشيخ وانتهاء بالمبتدئ ومرورًا بالأستاذ والخلفة والصانع، وعلاقة الدولة بالأصناف وتدخلها لمراقبة الأسعار وجهاز (الحسبة)، الذي يعدّ أبرز الأجهزة الرسميّة ذات العلاقة المباشرة بالتنظيم الحرفي. ولم يفت الكاتبة أن تشير كذلك إلى الارتباط الوثيق الذي كان بين الأصناف والمعايير والقيم العربية الإسلامية التي سادت بينها وبين مراسيم تجمعات الفتيان التي عممتها الدولة العربية الإسلامية أيام العباسيين. ومما هو جدير بالذكر أنّ الأصناف ظلّت

على نشاطها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي في المجتمع العربي الإسلامي حتى أواخر القرن التاسع عشر حين اضمحلت وفقدت دورها الإيجابي في تنظيم الصنّاع ورعاية شؤونهم، لتخلي المكان لتنظيمات نقابيّة أخرى معاصرة[١٦].

ناجي معروف حياته وسيرته ومؤلفاته:

من الحقائق المهمَّة أن المرحوم الأستاذ الدكتور ناجي معروف (١٩١٠-١٩٧٧) وهو أستاذ فاضل، وعلم من أعلام المدرسة التاريخية العراقيّة الحديثة، قد أثرى المكتبة التاريخيّة العربية بالعديد من البحوث والدراسات في ميدان مهم هو (ميدان التاريخ والحضارة العربية الإسلامية). وقد يكون من الضروري في هذه المناسبة، ونحن نكتب عن موقع المؤرخين العراقيين في حركة تدوين تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، أن نبرز دور هذا المؤرخ الفاضل، ونجول في حياته ومؤلفاته ومنهجه التاريخي وإسهاماته في خدمة حضارتنا العربية الإسلامية.

ولد الأستاذ الدكتور ناجي بن الحاج معروف بن الحاج عبد الرزاق (رزوقي) العبيدي الأعظمي البغدادي في الأعظمية ببغداد سنة ١٣٢٨ هجرية (الموافق لليوم العشرين من كانون الأول سنة ١٩١٠ ميلادية)[١٧]. ويشير ولده الدكتور خلدون ناجي معروف إلى أنّ والده ووالدته ينتميان إلى قبيلة العبيد، إحدى القبائل العربية الأصيلة، التي ترجع في نسبها إلى قضاعة في بلاد اليمن. وقد استقرت هذه القبيلة في العراق منذ قرون بعيدة، وبخاصة في منطقة الحويجة بمدينة كركوك، لكن قسمًا منها اتجه نحو بغداد في عهد السلطان العثماني (مراد الرابع)، وذلك للإسهام في الدفاع عنها ضد الغزاة الفرس سنة ١٦٣٨م[١٨].

أكمل دراسته الابتدائية والمتوسطة والثانوية ببغداد، وقد دخل دار المعلمين العالية (كلية التربية فيما بعد) وتخرج فيها سنة ١٩٣٢، وعيّن مدرسًا في المدرسة الثانوية المركزية ببغداد، كما عمل مدرسًا في دار المعلمين الابتدائية قرابة خمس سنوات، ثم انضمّ إلى البعثة العلميّة الموفدة إلى باريس سنة ١٩٣٧ ليحصل على شهادة الدكتوراه في التاريخ، وقد درس في (معهد اللوفر) للدبلوم، وفي (معهد الفن والآثار)، وفي (كوليد ج. دي فرانس)، وفي (السوربون) بإشراف الأستاذ المعروف ديموبين، وكان عنوان رسالته: ((المدرسة المستنصرية))، وبسبب اندلاع الحرب العالمية الأولى واحتلال الألمان مدينة باريس، وقبل مناقشة رسالته استدعي إلى بغداد هووزملاؤه، ومنهم الدكتور مصطفى جواد والدكتور سليم النعيمي. وقد عمل بعد عودته إلى الوطن باحثًا ومنقبًا في مديرية الآثار العامة، ثم شغل منصب مدير الأوقاف، واشتغل كذلك في وزارة المعارف (التربية) مفتشًا (مشرفًا) تربويًّا اختصاصيًّا، ثم نقل إلى جامعة بغداد أستاذًا للتاريخ العربي الإسلامي في كليتي الآداب والشريعة، ثم معهد الدراسات الإسلامية العالمية، فعميدًا لكلية الآداب مدة تجاوزت (٦) السنوات[١٩].

شغل في أثناء ثورة مايس ١٩٤١ منصب معاون مدير الدعاية العام، وبعد إخفاق الثورة اعتقل مدة ثلاث سنوات، وأعيد إلى الخدمة مديرا لأوقاف

بغداد سنة ١٩٤٦، وفي سنة ١٩٦٥ اختير عضوا في مجلس الخدمة العامة مدة ثلاث سنوات بدرجة خاصة. وفي سنة ١٩٦٨ أسس جمعية (منتدى الإمام أبي حنيفة) وظلّ رئيسًا لهذه الجمعية حتى وفاته في غرة رمضان المبارك، وهو يؤدي العمرة سنة ١٣٩٧هـ المصادف ليوم الاثنين ١٥ آب سنة ١٩٧٧، ودفن في مقبرة الإمام الأعظم[٢٠].

انتخب عضوًا في أكثر من مجمع علمي عربي، وتتلمذ على يديه العديد من المثقفين العراقيين، وأشرف وناقش الكثير من رسائل الماجستير والدكتوراه في التاريخ والآثار. وخلال سنوات حياته الممتدة من ١٩١٠-١٩٧٧ لم يتوقف عن البحث والتأليف، لذلك ترك مؤلفات ودراسات كثيرة زادت على (١٤٥) كتابٍ ومقال، منها[٢١]:

١- المنتخبات الأدبية، مطبعة الكرخ، (بغداد، ١٩٣٥).

٢- مقدمة في تاريخ المستنصرية وعلمائها، مطبعة العاني، (بغداد، ١٩٥٨).

٣- المدخل في تاريخ الحضارة العربية،١٩٦٠.

٤- علماء ينسبون إلى مدينة أعجمية، وهم من أرومة عربية، ١٩٦٥م.

٥- نشأة المدارس المستقلة في الإسلام، (بغداد، ١٩٦٦م).

٦- مدارس مكة،١٩٦٦.

٧- خطط بغداد (وهو كتاب مترجم عن الفرنسية للمستشرق الفرنسي كليمان هوار).

٨- المدرسة المستنصرية، مطبعة دنكور، صدرت كأول رسالة من رسائل نادي المثنى (بغداد، ١٩٣٥).

٩- علماء المستنصرية، مطبعة العاني، (بغداد، ١٩٥٩).

١٠- تاريخ علماء المستنصرية، مطبعة العاني، ط١، (بغداد، ١٩٥٩)، وط٢، (بغداد، ١٩٦٥).

١١- موجز تاريخ الحضارة العربية بالمشاركة، (بغداد، ١٩٤٨).

١٢- التثنية في الأسماء التاريخيّة أسلوب عربي قديم(بغداد، ١٩٦٢م).

١٣-التوقيعات التدريسية، (بغداد، ١٩٦٣).

١٤-عروبة المدن الإسلامية، (بغداد، ١٩٦٤).

١٥- مقدمة في تاريخ مدرسة أبي حنيفة، (بغداد، ١٩٦٥).

١٦- عالمات بغداديات، (بغداد، ١٩٦٧).

١٧- العملة والنقود البغداديّة، (بغداد ١٩٦٧).

١٨- المدارس الشرابية، (بغداد، ١٩٦٦م).

١٩-أصالة الحضارة العربية طبعتان، (بغداد، ١٩٦٩).

كما ألف بعض الكتب مع مؤرخين عراقيين آخرين، منهم الدكتور صالح أحمد العلي، والدكتور جواد علي، والدكتور خالد الهاشمي، والدكتور عبد العزيز الدوري، وتدور حول تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، وللدكتور ناجي معروف مقالات وبحوث متفرقة نذكر منها:

١- أسلوب البحث العلمي عند المحدثين.

٢- الضمان الاجتماعي في الإسلام.

٣- العملة والنقود البغدادية.

٤- الدعوة إلى الحرية في الإسلام.

٥- المدارس الرباعيّة بمكة.

٦- بلاد أوربية حضرها العرب.

٧- تكوين رأي عام لعقد مجمع للتشريع الإسلامي.

إضافة إلى ما تركه من تسجيلات إذاعيّة وتلفازية ومخطوطات تنتظر التحقيق والنشر[٢٢].

نشاطه السياسي والأكاديمي:

لم يقف الدكتور ناجي معروف عند حدود البحث والتأليف النظري، بل انغمس في الحياة السياسية القوميّة، وأسهم في الحركة الوطنية والقومية. فكان من مؤسسي بعض التنظيمات العروبية أمثال نادي المثنى وحركة الجوال العربي، وكان أحد الوجوه البارزة في التكتل القومي الذي ظهر ببغداد بعد إخفاق انقلاب سنة ١٩٣٦ إلى جانب الحاج أمين الحسيني، ورشيد عالي الكيلاني، وناجي شوكت، وصلاح الدين الصبَّاغ، ومحمد يونس السبعاوي، ومحمود سلمان. وقد أسهم في ثورة مايس ١٩٤١ الوطنية والقومية، وتولى خلال أحداثها وظيفة معاون مدير الدعاية العام، لذلك كان الاعتقال والتعذيب والفصل من الوظيفة، بعد إخفاق الثورة، في انتظاره. وقد قضى في المعتقل ثلاث سنوات، اتجه بعدها إلى العمل بالتدريس في ثانوية التفيض الأهلية، ثم أعيد إلى التدريس في جامعة بغداد، وبقي فيها حتى وفاته في ١٥ من آب ١٩٧٧[٢٣].

درس الدكتور ناجي عبر أكثر من ثلث قرن العديد من الموضوعات، لعلّ تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في مقدمتها، ومن الكليات التي درس فيها كلية الدراسات الإسلامية وكلية الإمام الأعظم والجامعة المستنصرية وكلية الملكة عالية (كلية البنات فيما بعد) ودار المعلمين العالية (كلية التربية فيما بعد)، وكلية الشريعة، ومعهد الدراسات الإسلامية العليا بجامعة بغداد. كما عمل أستاذًا زائرًا في بعض الجامعات العربية والأجنبية، وشارك في مؤتمرات علمية كثيرة عُقدت في سوريا ومصر وتونس والمغرب، وإيطاليا، وألمانيا وتركيا[٢٤].

لم يكن الدكتور ناجي معروف بعيدًا عن إدراك أهمية دور الأستاذ الجامعي في تنمية المجتمع فكريًّا وسياسيًّا، فقد كان من أوائل الذين أسهموا في إقامة الندوات التلفازية، وتعدّ مشاركته مع الأستاذ سالم الآلوسي الذي قدّم عبر أكثر من (١٥) سنة برنامجا في تلفاز العراق بعنوان (الندوة الثقافية) فاعلة. كما ألقى قرابة (٢٠٠) حديث حول الحضارة العربية الإسلامية من إذاعة جمهورية العراق.

قيّمَ الأستاذ الدكتور صالح أحمد العلي، المؤرخ العراقي المعروف، ورئيس المجمع العلمي العراقي الأسبق، نشاطات المرحوم الأستاذ الدكتور ناجي معروف قائلاً: " كان له دور في إذكاء الروح الوطنية والقومية، وفي تثبيت دور القومية في توحيد الأمة ونهضتها وقراعها للاستعمار. وتشربت روحه العقيدة القومية الإسلامية، فظلّ مؤمنًا لها طوال حياته، يعمل على خدمة أهدافه، ولقي في سبيلها في مراحل حياته الفصل عن الوظيفة والاعتقال، فما تزعزعت عقيدتُه ولا وهنت نفسه..."[٢٥].

كان المرحوم الأستاذ الدكتور ناجي معروف من أوائل الأكاديميين العراقيين الذين زاروا فلسطين، وكتبوا عن مخاطر الصهيونية، ففي سنة ١٩٣٣، وبعد عودته من فلسطين، كتب سلسلة من المقالات في جريدة العرب (المقدسية)[٢٦].

منهجه التاريخي:

لقد قضى الدكتور ناجي معروف معظم حياته بالبحث والدراسة والتتبع، وأسهم في نشر الدراسات التاريخيّة في العراق وتوجيهها، وأصبح له آلاف من الطلبة الذين يعتزون بتتلمذهم في مجال تاريخ الحضارة العربية الإسلامية على يديه. ومما ساعده على ذلك توليه بعض المهام المتعلقة بالنشر، فعلى سبيل المثال ترأس تحرير مجلة النقيض سنة ١٩٤٣، وترأس هيئة تحرير مجلة كلية الآداب للسنوات ١٩٥٨-١٩٦٥[٢٧]. يقول الدكتور صالح أحمد العلي بشأن ذلك: " إنّ دور الدكتور ناجي معروف في تربية النشء وتوجيه الجيل، سواء في المحاضرات أو في تأليف الكتب المدرسيّة، ونشر المقالات دور عظيم، وأثره كبير وكفيل بسعته وشموله في تخليد ذكراه، ولكن أعمالاً علميّة أخرى قام بها تزيد من مكانته، ومن ذكراه خلودًا، تلك هي بحوثه المتعمقة التي أنجزها ونشرها، ومن أولها وأبرزها دراسته عن المستنصرية.... فكانت أنموذجًا عظيمًا للبحث، عرضت علمًا زاخرًا وصورا فكريّة رائعة، وستبقى المستنصريّة مقترنة به، وهو مقترن بها، وستظل مصباحًا في التربية الإسلامية والفكر العربي"[٢٨].

ويضيف الدكتور العلي قائلاً: إنّ الدكتور ناجي معروف اهتم في دراساته بالجوانب الحضاريّة، وبالأخص العمرانيّة والفكريّة، والعناية بمن أسهموا في بناء الحضارة، وتنمية الفكر، وإليه يرجع الفضل في دراسة التاريخ العربي موضوعًا أساسيًّا لطلبة كلية الآداب كافّة، وكان عمله منبعثًا من إدراكه أهميّة ذلك التاريخ وعظمته في تكوين الثقافة العامّة، وفي التوجيه السليم للمواطن المثقف[٢٩].

أما الأستاذ الدكتور يوسف عز الدين، الأمين العام الأسبق للمجمع العلمي العراقي، فيقول عنه: " أصبح (ناجي معروف) مرجعًا من مراجع التاريخ، وثقة من ثقات البحث، فنبه ذكره، وكنت أسمع عن كتبه أينما حللت ورحلت وأنى حللت. كان مؤرخًا صادقا في بحثه، تمرّس بالتاريخ فأنتج جملة من كتب قيّمة، وشارك في الحياة العامّة، فكافح عن عقيدته ووطنه. جمع أكثر من اختصاص، فهو مؤرخ، وهو لغوي، وهو آثاري، ترك مكتبة تاريخيّة، وأضاء السبيل لمن يسير بعده"[٣٠].

لقد كان ناجي معروف من الذين يعتقدون بأصالة الحضارة العربية الإسلامية. وكان يجزم بأنها ليست من الحضارات المقلّدة أو التبعية أو الذيلية. كما أن لها في جانبها السياسي والروحي شخصية فذّة ونظم خاصّة وتشريعات رائعة، تميّزها عن سائر الحضارات قديمها وحديثها، وأنها ترفعت عن التقليد واتجهت بكل قواها واستعدادها الذهني إلى الإبداع والتجديد والإتقان في كل حقل من حقول المعرفة. ومن آرائه المبكّرة أنّ الحضارة العربية ابتدأت في الجاهلية وتطورت تطورًا هائلاً بعد ظهور الإسلام وفي العهد الأموي، وبلغت ذروة ازدهارها في خلافة العباسيين ببغداد،

والأمويين بقرطبة، والفاطميين بالقاهرة، وفي عهود الدول الإسلامية المختلفة في آسيا وأوربا. ومعنى هذا أنه كان يؤكد على وحدة الحضارة الإسلامية وتنوعها. ومما كان يقوله: أن الجزيرة العربية هي مهد العرب وموطنهم الأصيل، وأنّ كل من خرج منها على هيئة طوالع أو هجرات أو موجات فهم عرب. كما أخذ بأوثق الآراء التي تقول بقدم حضارة العرب قدم حضارة العراق ومصر. وبرهن على أنّ الإسلام أكد على مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والإخاء قبل الثورة الفرنسية باثني عشر قرنًا، وأن للعرب نزعة (علميّة) و(عقليّة) و (ثوريّة) و(سلميّة) و(إنسانية)، لذلك فهم أضافوا إلى المعرفة أمورًا جديدة لا عهد للحضارات الأخرى بها[٣١].

كما انصرف، رحمه الله، إلى تفنيد حجج الشعوبيين ورد طعونهم على العرب، واجتهد في التنبيه إلى مخاطر الاستشراق والمستشرقين والشعوبية والشعوبيين والتبشير والإسرائيليات في التشكيك بقدرات العرب المسلمين على الإبداع والابتكار ليسلخوهم من ماضيهم المجيد، ومن أرومتهم التي يعتزون بها ليهون عليهم دينهم، وتهون عليهم بلادهم وليتمكنوا من التأدب بأدب غيرهم من الأمم. وقد فنّد الوهم الشائع بأنّ حملة العلم في الملّة الإسلامية أكثرهم من غير العرب وغير المسلمين، وأثبت بالدراسة العلميّة الدقيقة، وبعد تأثير حركة انتشار القبائل العربية واستيطانها في المناطق المحرّرة والمفتوحة "أنّ حملة العلم في الملّة الإسلامية جلهم من العرب"، مبينًا أنّ العرب حتى اليوم لا يزالون يهاجرون فينسبون إلى البلاد التي هاجروا إليها إذا ما تركوها إلى بلاد أخرى. وقد أشار إلى ما يزيد عن ألف اسم لعالم أو عالمة في المشرق الإسلامي وحده كلّهم من العرب الصرحاء[٣٢].

وأفرد المرحوم الدكتور ناجي معروف جانبًا من اهتماماته للغة العربية، لغة القرآن الكريم، وكان يرغب تلاميذه في دراسة اللغة العربية والتعمق في معرفة أسرارها، ومكامن بلاغتها، وقدرتها على استيعاب مفردات حركة التقدم الإنساني بكل سهولة ويسر. وكان يكرر أمام تلاميذه، كما يقول الدكتور جميل سعيد: " إنّ محبتنا للعرب، توجب علينا حب لغتهم، وإنّ حُبنّا لهذه اللغة المقدّسة يوجب علينا حبّ العرب أهلها". وكثيرًا ما كان يستشهد في دروسه بأبيات يلح على تلاميذه في حفظها منها:

أنــا مــن حب بــلادي مــغــرم
ومــن الإيــمــان حب الــوطــن

وبـحب الـعـرب قـلـبـي هـائـم
إن حب الـعـرب قـد هـيـمـنـي[٣٣]

لم يكن الدكتور ناجي معروف يكتفي بما كتب، وإنما كان يلجأ إلى التحرّي ومقابلة ما كتب بالآثار الحضاريّة، ثم مناقشة الآراء وتقليبها على وجوهها المختلفة. وكان يعمل على إسناد وجهة نظره بآراء المستشرقين والعلماء الغربيين المنصفين، الذين ثمنوا الحضارة العربية الإسلامية، وأشادوا بقيمتها وحيويتها وعمقها وتنوعها وتسامحها، وشهدوا على أممهم بالجهل والتعصب. واجتهد في

تنبيه الإنسان العربي المسلم إلى مخاطر حركات الاستشراق والشعوبيّة والتبشير والصهيونيّة في تشكيك العرب والمسلمين بأنفسهم والنيل من دينهم وتاريخهم وحضارتهم والحط من قدرهم وقدراتهم على الإبداع، وكان يستند في كل ما يكتبه إلى القرآن الكريم وسنّة نبيّه محمد ﷺ، بوصفهما الأساسين العظيمين من أسس الحضارة، وإلى شيء من هذا القبيل قال في كتابه (أصالة الحضارة العربية): " وكان منهاجي دومًا أن أبحث بإسهاب في الأمور الحضارية التي لم يبحثها أحد في كتاب أو رسالة، وأن أتدبر الأمور التي ظنّ الكثيرون أنها من نتاج الغرب، وليس من نتاج العرب"[٣٤].

أما طريقته في (جمع المادّة) و(تصنيفها) وفي (تدوين الآراء الجيدة) التي يتوصل إليها، فكانت تستند إلى ما كان يستنبطه من آراء، ويستنتجه من أفكار من النصوص والوقائع والأحداث، ومع ذلك لم يركن إلى (الاستنباط) و(الاستنتاج) فقط، وإنما كان في معظم دراساته يعمد إلى (التحليل) و(التعليل) ووضع نتائجه ضمن إطارها التاريخي الصحيح[٣٥].

خلاصة:

كان للمرحوم الأستاذ ناجي معروف دور كبير في إعلاء شأن الحضارة العربية الإسلامية، وقد تصدى لكل من حاول طمس هذا الدور، وقد اختلطت نزعته القوميّة العربية بحبه للإسلام وللرسول محمد ﷺ، يقول الأستاذ الدكتور عماد عبد السلام رؤوف، المؤرخ العراقي المعروف عن المرحوم ناجي معروف: "لقد كان ينطلق في كل مؤلفاته ومقالاته ومحاضراته، عن روح قوميّة عربيّة إسلامية، وإيمان مطلق برسالة الأمة ووحدة تراثها وتاريخها ومستقبلها. وكان يعمد إلى اختيار موضوعات محددة من تاريخ العرب في العصور الإسلامية ليؤكّد لقرائه اقتران العروبة بالإسلام، وليبرز من خلالها جوانب مشرقة من عطاء العرب الفكري والحضاري، ساعيًا بجد وإخلاص نادرين إلى بث الأمل لدى الجيل الجديد في إمكان إحياء ماضي الأمّة ببناء مستقبل زاهر جديد"[٣٦]. وقد عبّر عن ذلك في كتابه (أصالة الحضارة العربية) عندما أكّد بأنه سعى، في كل كتبه ومقالاته، إلى استخدام التأريخ في تكوين " جيل جديد عربي مؤمن بالله وبأمته وبدينه الإسلامي وبالإنسانية جمعاء وبالخلال النبيلة، والأخلاق الحميدة، ومحاسن الأفعال، وشرائف الخصال التي جاء بها الإسلام، ودعا إليها الناس كافّة، لما لاحظه من صدوف الناشئة الجديدة عن الدين الإسلامي وجهلهم بتاريخ العرب وحضارتهم"[٣٧]، ومما ساعده على القيام بهذا الدور الريادي الكبير بلوغه القمّة في سمو الخلق، فكان، كما يقول الدكتور عدنان الخطيب، الأمين العام لمجمع اللغة العربية بدمشق، "العلم الحق في تواضعه ووفائه،وفي إقراره بالفضل لمن سبقه... كان .. أنموذجًا رائعًا للإنسان الواسع الأفق المؤمن بالإسلام، المحب للغة القرآن"[٣٨]. وإنسانٌ كهذا، وقد ترك بيننا علمًا ينتفع به جدير بأن نفخر به ونظل نذكره؛ ليكون قدوة لأبنائنا وأحفادنا على مر الأجيال القادمة، فجزاه الله خيرًا على ما قدّم لدينه ووطنه وأمته. ■

دور العراق في تطوير حركة تدوين تاريخ الحضارة الإسلامية ناجي معروف (١٩١٠ - ١٩٧٧) أنموذجًا

الحواشي

١- هذا الناقد هو الدكتور هشام جعيط، المؤرخ العربي التونسي المعروف.

٢- للتفاصيل ينظر: مجلة المؤرخ العربي، ع٥٦/س١٩٩٨/، والعدد هذا خاص بسير أعمال المؤرخين العراقيين منذ القرن التاسع عشر حتى الوقت الحاضر.

٣- عرض كتاب الأصناف في العصر العباسي، جريدة الجمهورية، ع١٠/٤/١٩٧٧م.

٤- تقديم كتاب توثيق أعمال وبحوث ندوة الدراسات التاريخيّة في العراق:٢.

٥- الأستاذ الدكتور جواد علي (١٩٠٧-١٩٨٧) مؤرخ عراقي معروف، له من الكتب إضافة إلى موسوعته تاريخ العرب قبل الإسلام، تاريخ الصلاة في الإسلام، ومن آثاره غير المطبوعة المفصل في تاريخ العرب في الإسلام، ينظر مجلة المؤرخ العربي/ع٥٦/س١٩٩٨/١٨٨ -١٨٩.

٦- للتفاصيل ينظر: الدراسات الأموية: نقد وتقديم:١/١-٩.

٧- المصدر نفسه:٨.

٨- الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري مؤرخ عراقي معروف، يعمل في الجامعة الأردنية، وله مؤلفات عديدة منها العصر العباسي الأول.

٩- للتفاصيل ينظر: إسهامات مؤرخي جامعة الموصل في دراسة التاريخ الأندلسي في: بحوث ندوة الدراسات التاريخية في العراق:١/١-٣١.

١٠- للتفاصيل ينظر: تاريخ الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء كما جاء في مؤلفات الجامعيين العراقيين بحوث ندوة الدراسات التاريخيّة: ١/١-٣٤، وينظر: جنوب شرق آسيا والشرق الأقصى، في بحوث ندوة الدراسات التاريخية في العراق:١/١-٢٢.

١١- ينظر عرض كتاب الأصول التاريخية للحضارة العربية الإسلامية في الشرق الأقصى، جريدة الجمهورية،ع٩كانون الأول ١٩٧٧م.

١٢- ينظر: تاريخ الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء، بحوث ندوة الدراسات التاريخية:١-٣٤.

١٣- جعفر حسين خصباك (١٩٢٠-١٩٩٤م)، مؤرخ عراقي. ينظر عن مقال: الدكتور خصباك وتاريخ العراق الحديث: جريدة الجمهورية:ع٢٧ شباط١٩٩٤م، وينظر مقال جعفر حسين خصباك: مجلة المؤرخ العربي:ع ١٩٩٨/٥٦: ٢٢٠ -٢٢٢.

١٤- ينظر عرض كتاب سياسة صلاح الدين الأيوبي في بلاد مصر والشام والجزيرة في جريدة الجمهورية .

١٥- ينظر عرض كتاب أربيل في العهد الأتابكي في جريدة الجمهورية ع٢٩تموز ١٩٧٧م.

١٦- ينظر عرض كتاب الأصناف في العصر العباسي في جريدة الجمهورية ع١٠نيسان ١٩٧٧م.

١٧- موسوعة بيت الحكمة لأعلام العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين:١/٥٧٨.

١٨- ينظر مقال بعنوان الدكتور ناجي معروف: مجلة المؤرخ العربي: ع١٢٨/٥٦.

١٩- ناجي معروف وأصالة الحضارة العربية في جريدة الجمهورية ع١٦ آب ١٩٨٠، وموسوعة أعلام العراق: ٢٢٧/٢.

٢٠- مقال بعنوان الدكتور ناجي معروف، بمجلة المؤرخ العربي ١٢٨-١٢٩.

٢١- ناجي معروف وأصالة الحضارة العربية، جريدة الجمهورية ع١٦ آب ١٩٨٠.

٢٢- مقال بعنوان الدكتور ناجي معروف، مجلة المؤرخ العربي٥٦/١٣١.

٢٣- ناجي معروف وأصالة الحضارة العربية، جريدة الجمهورية ع١٦آب/١٩٨٠م.

٢٤- مجلة المؤرخ العربي:ع١٢٩/٥٦.

٢٥- ينظر مجلة المجمع العلمي العراقي ع٢٩،س ١٩٧٨: ٢٠٧.

٢٦- مجلة المؤرخ العربي ع١٣٠/٥٦.

٢٧- المصدر نفسه:١٢٩.

٢٨- مجلة المجمع العلمي العراقي ع٢٩،س ١٩٧٨: ٢٩٦.

٢٩- المصدر نفسه: ٢٠٧.

٣٠- مجلة المؤرخ العربي ع١٣٠/٥٦.

٣١- ناجي معروف وأصالة الحضارة العربية، جريدة الجمهورية ع١٦آب ١٩٨٠.

٣٢- المصدر نفسه.

٣٣- المصدر نفسه، وكذلك مجلة المجمع العلمي العراقي ع٢٩،س ١٩٧٨: ٢٩٧.

٣٤- ينظر كتابه أصالة الحضارة العربية:٨-١٧.

٣٥- مجلة المؤرخ العربي ع١٣٠/٥٦.

٣٦- موسوعة بيت الحكمة لأعلام العرب:٥٧٩.

٣٧- ينظر مقدمة كتابه أصالة الحضارة العربية.

٣٨- كتاب بعنوان : ناجي معروف العبيدي:١٤-١٩.

مدينة مكناس المغربية عبر التاريخ

د. محمد كمال شبانه
جامعة عين شمس - مصر

تعدّ مدينة مكناس حاليًا خامس مدن المغرب كثافة سكانية[1]؛ إذ تتقدمها الدار البيضاء العاصمة التجارية[2]، والرباط العاصمة الإدارية[3]، ومراكش عاصمة الجنوب[4]، وفاس العاصمة العلمية[5]، وترتفع المدينة عن سطح البحر بمقدار ٥٢٢متر، وتقع على هضبة غير مرتفعة كثيرًا، وسط أرض زراعية غنيّة من سهول السايس، مما يجعلها قريبة الشبه في هذا من مدينة فاس. وتتربع مكناس العاصمة الإسماعيلية[6]، في ملتقى طرق شمالية جنوبية (طنجة - ميدلت - تافيلالت)، وطرق شرقيّة غربية (الدار البيضاء - فاس - وجدة)، كما تقع على مسافة قريبة من كل من الساحل المحيطي، ومن سلاسل الأطلس الجبلية الوسطى، تلك السلاسل الممتدة من جبال زرهون العالية، وتبلغ المسافة بين مكناس والرباط نحو ١٤٠ كيلو متر، وبينها وبين فاس ٦٠ كيلومترا.

أنشئت مكناس القديمة على سطح هضبة قرب حافّة مشرفة على وادي بوفكران، هذا الوادي الذي يشق المدينة إلى جزأين مختلفين تمامًا، ففي حين أن المدينة القديمة الواقعة إلى الغرب ذات الأسوار الضخمة المتينة، المتداخلة بعضها في بعضها الآخر، والبالغ طولاً نحو ٤٠ كيلومترا، نرى أن المدينة الجديدة تقع شرقًا، ويميزها المعمار الحديث، وتتخلل تلك الأسوار القديمة بوابات هائلة الحجم رائعة المنظر، لكن التناسق في عمارتها مفقود، وعلى سبيل المثال " بوابة المنصور"[7]، المشرفة على فناء (الهديم)، فأول ما يسترعي انتباه المشاهد أنّ أعمدة البوابة المرمرية قصيرة، بحيث لا تنسجم مع ضخامة البوابة[8].

إن مكناس الأصل قد بدأت بثلاث قرى، تحمل كل منها اسمًا:

أ- مكناس تازة.

ب- مكنا س الزيتون.

ت- تاجرارت فيما بعد.

فعن الأولى يعلل صاحب الروض الهتون بقوله:" وذلك أنّ من قبائل زناتة قبيلاً يقال له " مكناسة"، منهم فخذ بتازة شرقًا من مدينة فاس، بينهما سبعة برد، ومنهم فخذان بهذا الوضع غربًا من

مدينة فاس، وبينهما نحو ثلاثة برد ونصف بريد"[٩].

وأما مكناسة الزيتون "فهي ذات الوادي المسمى قديمًا بوادي الفلفل، وعرف من بعد بأبي عمائر[١٠]، ويعرف حديثًا بأبي فكران، وهو الوادي الذي يمد المدينة وما حولها من الفحص بالمياه الثرة.

وأما "تاجرارت"، فتعني قبائل تاورا، التي كانت تقطن ضفتي وادي الفلفل الغربية والشرقية، بيد أنّ اسم "مكناسة" هو الأصل التاريخي للبلدة على أي حال، ثم اختصرت إلى "مكناس"، وتعني التسمية الأصلية مجموعة القبائل الرحل التي قدمت بجمالها وماشيتها من الشرق في القرن الخامس الميلادي، والتي وقع نظرها على وادي أبي فكران في أثناء مسيرها بتلك المناطق فتوقفت، حيث ألقت عصا التسيار، ومن ثم شيدت قراها على شطآن هذا الوادي ذي الينابيع المتدفقة، وسرعان ما تمكن رجال القبائل من مكناسة من تحويل هذه المنطقة الخصبة إلى مزارع شاسعة الأرجاء، مترامية الأطراف، وفي الوقت ذاته تحولوا من رعاة رحّل إلى فلاحين مستقرين، قوام معيشتهم الزراعة، وفي مقدمتها الزيتون والفواكه[١١] ومزروعات أخرى.

ولقد كانت مكناس قبل الفتح الإسلامي مقرًّا لمجموعات من الكفار والمجوس والنصارى، الذين اتخذوا مدينة وليلى عاصمة، وكان تخطيطها عبارة عن أحياء متفرقة، كل حي قد تجاور وتدانت منازله. وتنسب تلك الأحياء إلى قاطنيها من القبائل يومئذ، وهي تاورا وبدو عطوش، وبنو برنوس، وبنو شلوش، وبنو موسى، وكل هذه الفئات المتساكنة كانت تتخذ من الضفة الغربية للوادي (أبي فكران) مقامًا لها، إلا تاورا، فقد توزعت على ضفتي الوادي الغربية والشرقية قرب باب البرادعيين[١٢]، وهناك حي بني زياد الواقع غرب الأحياء المذكورة، فلم يكن على الوادي مثلها، وإنما لها منه جدول ذو مسافة طويلة صعبة المجرى، إضافة إلى عيون أخرى يسقون منها أملاكهم، ولبني زياد هؤلاء قرية مجاورة كانت تسمى " الأندلس" نسبة إلى من سكنها قديمًا من الأندلسيين، الذين تكاثروا وتناسلوا على مر السنين، فلم تتغير سحنهم أو ألسنتهم، اللهم إلا من امتزج منهم بأهل البلد، وهؤلاء قلّة. فقد كانوا أقرب إلى المكناسيين نطقًا وشكلاً، كما كانت لبنى زياد كرمات في أرض رمل حمراء قريبة من سكناهم، وكان عنبها مثلاً في وفرة المحصول، وجودة النوع.

ومن الأحياء التي كانت قائمة كذلك حينئذ حيان لقبيلة وزريعة (بنو مروان وبنو عجفوم)[١٣] ذات الأصل الرومي، وكانوا يقطنون إلى الشرق من وادي أبي فكران، وواديهم يعرف بوادي ويلسن من أودية مكناس[١٤]، وكانت إقامتهم تمتاز بالهدوء والأمن، بحيث يسكن أهلها الخيام في جناتهم، ولا يخشون طارقًا، ولا يتوقعونه، اللهم إلا ما كان من كواسر الوحوش كالأسود ونحوها.

هذا، وقد كان حي تاورا أقرب الأحياء إلى المدينة، وذلك حتى القرن الثامن الهجري، وكانت غراسات هذا الحي متصلة بالديار، كما كانت الأرحاء كثيرة لدى السكان ومعظمها يحتوي على أربعة أحجار، كما كان بهذا الحي حمامان، أحدهما منسوب إلى الزغابشة، والآخر يعرف بحمام أبي الخيار، وهي النسبة نفسها إلى العين التي يرد منها ماؤه، وهي التي كانت مصدرًا كذلك لسقي مزروعات تاورا وغيرها من أملاك الآخرين.

ويروي المؤرخون أنّ منطقة تاورا كانت تنقسم إلى أحياء صغيرة، منها حي بني عيسى على الضفة الغربية من وادي أبي فكران. ويقال إنهم من بني زغبوش، وإن كانوا أنفسهم يرجعون نسبهم إلى ولي يسمى "الشيخ عيسى"، فيقال فلان بن فلان

العيسوي، وربما كانوا هم قبيلة عيساوة، الذين ينتسبون إلى الولي المذكور نفسه، والذي لا يزال ضريحه قائمًا في مكناس قريبًا من حيِّهم، ولا تزال أنسالهم حتى الآن تفد إليه في مواسم خاصة، ولا سيما موسم مولد النبي ﷺ. وهناك حي آخر من تاورا يقطنه بنو يونس، ويسمى هذا الحي "تاورا الفوقية"، وبهذا القسم كان يوجد المسجد الجامع، وتفصل بين هذين القسمين هضبة عالية، يقال لها "الجهدية"، وربما كان لارتفاع درجة حرارتها صيفًا عن المعدل دخل في التسمية، وذلك بالنسبة لجو المدينة عمومًا، المعروف بالاعتدال، كما كان هناك حي ثالث يقال له "قاس الصغيرة"، إضافة إلى قسم آخر يدعى "بني أبي نواس"، وأخيرًا حي "بني زغبوش" أو حارة الزغابشة، حيث كانت تقطن قبائل بني محمد بن حماد وغيرهم.

وبالجملة كانت مجموعة الأحياء التي ذكرناها كافة من الخصب بمكان، وذلك لكثرة المياه والأشجار، وقد كان أهلها مطمئنين في عيش رغد، ونعمة تامّة منذ عصر أمراء المسلمين" بني تاشفين"، فانقطعت مطامع رؤوس النفاق من بربر المغرب، ولم يكن لهذه الأحياء يومئذ أسوار تقيها غائلة المعتدين، فهي في كنف الوالي، الذي كان يسكن عادة في قصر يعرف بقصر ترزكير، أقيم على ربوة شرقًا من بني زياد، وغربًا من وادي أبي فكران إلى الداخل من المدينة، ولم يبق من هذا القصر إلا أطلال أدركتها عصور الإسلام الأولى في المغرب.

مكناس إبان عصر المرابطين:

استن المرابطون - تبعًا لسياستهم العسكرية- سنة إحداث القلاع والحصون، التي تناثرت في شتى بقاع المغرب الأقصى والأوسط، وبأطراف الصحراء وفي الأندلس، وكان صاحب هذه الفكرة الحربية أبرز زعمائهم وقوادهم يوسف بن تاشفين، فهو الذي أشار بإنشاء بنايات خاصة لتكون مراكز للجيوش، ومستودعات للأطعمة والأسلحة وسائر المؤن والذخائر والأثقال[١٥]. ولعلّ أوضح دليل على ذلك ما روعي في تأسيس مدينة مراكش عاصمة هذه الدولة.

فقد تحدث ابن خلدون عن تلك المدينة بقوله: "وجعل يوسف مدينة مراكش لعسكره وللتمرس بقبائل المصامدة"[١٦].

وتطبيقًا لهذه المبادئ العسكرية أُقيمت مكناس المرابطية، التي أطلق عليها أول الأمر اسم "تاجرارات بالجيم القاهرية، لتقوم بوظيفة المحلة يومئذ"[١٧]، وهكذا لم تكن مكناسة بادئ ذي بدء سوى قلعة عسكرية صرفة.

ونحن إذا اتجهنا - في هذا الصدد - إلى جامع الخطبة والمعروف بمكناس المرابطة بجامع النجارين[١٨] اتضح لنا أنّ الحي الذي أُنشىء به كان أسبق الأحياء بالعمران، يضاف إلى هذا أنّ المساحة المحدودة للمسجد نفسه تدل هي الأخرى على أنّ مجموع السكان حينئذ كان قليلاً.

ويلاحظ أنّ هناك ثلاث خطط كانت أحياء محدودة قرب الجامع ومتصلة بمنطقتة، وهي "حومة جناوة" بالجيم المعقودة، وهو "حي الصباغين" نفسه الذي كان مسجده يعرف بجامع أجناوة، وهذه التسمية ترجع إلى طائفة من السودانيين، كانت فرقة في جيش المرابطين، وكانت تسكن في حي الصباغين. وهؤلاء يتميزون باسم "جناوة"، وقد أورد ذكرهم ابن القطان عندما أشار إلى أحد المواقع الحربية، التي خاضها المرابطون، فقال: "ومات فيها من جناوة ثلاثة آلاف أسود"[١٩].

أما الحي الثاني، فيعرف بدرب الفتيان، ولفظ " الفتيان" هذا كان يطلق على الإسبان المنخرطين في الجيش المرابطي[٢٠]، فالثابت أن طائفة من

هؤلاء اتخذت من مدينة مكناس موطنًا لها، وهم المعروفون في التاريخ بـ"المعاهدين"، أولئك الذين حكم عليهم علي بن يوسف بالنفي من الأندلس إلى المغرب، فاستقرت فئة منهم بهذه المدينة[21]، حيث تميزوا بسكنى درب الفتيان.

وأما الحي الثالث، فيعرف بـ"زنقة بارين"، وربما رسمت بعض المؤرخات القديمة الكلمة "تيبربارين" وهو تعبير عن جمع المذكر في اللهجة البربرية، وقد يشير إلى حامية ثالثة، كانت تستوطن هذه الناحية، ويغلب على الظن حيال هذه الأحياء الثلاثة أنها كانت مقرًا للعسكريين في المدينة المرابطية، وذلك حسبما يتضح من سكان الخطط الثلاث التي تمتد من حي الصباغين إلى درب الفتيان إلى تيبربارين.

وهناك قرب حي النجارين "درب القرع" يتجاوزه عن يمين الداخل أطلال قلعة قديمة فيما يبدو، وربما كانت مقرًا للحاكم المرابطي أو جزءا منه، حيث تمركز الإسبان في تلك المنطقة، وحيث ينسب إليهم تحريف كلمة (القلعة) (إلى القرعة) أو (القرع)، وهذا شائع عندهم بين الراء واللام.

وكانت الأسواق العسكرية تنتشر قريبًا من هذه الأحياء الخاصة، كسوق السلام وملحقاته غرب القلعة، وهو الذي عرف من بعد بسوق السرايرية، أما بقية الأسواق، فكانت تقع في الغرب الشمالي للقلعة. وهي سوق النجارين، فالحدادين، فالسفالين (والقزادرية)، فالسمارين، والثلاثة الأخيرة بأعلى سوق النجارين، ولعل من مميزات العمارة المرابطية في مثل هذه الأسواق ما يشاهد في سوق السرايرية باقيا إلى وقت قريب، وهو (البئر) في نهاية السوق، إضافة إلى السقاية القديمة التي اتخذت شكل صهريج مستطيل وعريض، ولا تزال أقواس الصهريج الثلاثة قائمة حتى اليوم مع الأقواس الخمسة الأمامية، بيد أن البئر قد حولتها بلدة مكناس حديثًا إلى دورات مياه عامة، ويستنتج من هذا أن الصهريج كان في بداية الأمر "خطارة" تحتوي ماء الأمطار في السقي والشرب، وذلك قبل أن يغطى بسقف الجامع من بعد، ومما يقرب هذا الاستنتاج أن قلعة مكناس في عهدها المرابطي كانت غير مجهزة بالجدور المائية، وإنما بالآبار، وربما بماء المطر أو العيون، وكذلك ربما كان للتشابه الملحوظ بين سوق السرايرية وأسواق مراكش أثر واضح في تأييد نظرية إرجاع نوعية هذه الأسواق على مكناس المرابطية. وذلك بالنسبة لاتساع مساحة الأسواق في كل منهما، إضافة إلى هندسة الحوانيت ومنظر السقايات بصفة خاصة.

ولقد كان من الطبيعي أن يتمركز السكان المدنيون إلى جوار القطاع العسكري المرابطي يومئذ بالمدينة، وهذا ما عناه الإدريسي، حيث تحدث عن مكناس في عهد المرابطين؛ إذ قال: "ولم يكن في أيام الملثم - بعد تاكرات - أعمر قطرا من بني زياد"[22]، وحي بني زياد واحد من عدّة أحياء عمرت بها المنطقة في هذا العهد، وكلها كادت تجاور المناطق العسكرية متصلة بها في أكثر من ناحية، وعليه تُعدّ الأحياء المعروفة اليوم بـ(التوتة)، (والكدية)، و(براكة) و(ظهر المسجد) من المناطق القديمة السكنية، إضافة إلى الأسواق العامة القديمة، وكذا المساجد الصغرى المنتشرة في هذه الأحياء عمومًا، ومنها على سبيل المثال مسجد براكة[23]، ومسجد الحشاشين[24]، المعروف بمسجد رحبة الزرع القديمة.

ويذهب الأستاذ المنوني المكناسي في التدليل على أقدمية تلك الأحياء، التي ترجع إلى عهد المرابطين بثلاثة ملامح تاريخيّة[25]:

أولاً: تسمية حمام الكدية بـ"الحمام البالي" بمعنى القديم، وهو الذي يعرف حاليًا بـ"حمام مولاي عبد الله بن أحمد".

ثانيًا: تغير هندسة الأسواق بعد سوق النجارين حيث أزقتها، بدلاً من الاتساع الواقع في سوق النجارين وما تحته إلى سوق السرايرية، مما دلّ على أنّ توسيع المدينة سار من غير تخطيط مدروس، شأن أكثر المدن المؤسسة في العصور الوسيطة.

ثالثًا: وفرة المساجد الصغرى في هذا القطاع، وهو تقليد مرابطي وضع أساسه يوسف بن تاشفين، ويقول ابن أبي زرع عن أعماله لما دخل مدينة فاس:

" وأمر ببنيان المساجد في أحوازها وأزقتها وشوارعها، وأي زقاق لم يجد فيه مسجدًا عاقب أهله، وأجبرهم على بناء مسجد فيه، وكان هذا صدر عن يوسف بن تاشفين بالنسبة لفاس، فإنّ سياسة الذين خلفوه من بعده ستعمل لتحقيق ذلك بالنسبة لمكناس بعد ما تسارع الناس إلى عمارتها"[٢٦].

ونستنتج من هذا النص من زاوية أخرى مدى الاهتمام الذي كان يوليه حكام المرابطين للناحية الدينيّة في شرق مملكتهم وغربها، ولا غرو فتلك طبيعة المبادئ التي قامت عليها- سياستهم بادئ ذي بدء، وعليه نالت المساجد في مدينة تاجرارت كما في غيرها تقديرهم بإقامة الصلوات والعناية بذكر الله، ونشر كتابه الكريم، والعمل على تفقيه السكان في أمور دينهم ودنياهم، وهكذا كان الطابع العلمي للمدينة كما كان في غيرها.

وبالنسبة للأسوار نستطيع أن نقرر أن تاجرارت لم تكن مسورة في بادئ الأمر، ثم سورت من بعد إنشائها بمدة، اعتمادًا على السياسة المرابطية يومئذ، التي كانت تقضي بالبناء للمدن العسكرية أولاً دون تسوير، ثم لما حزم الأمر بظهور دعوة الموحدين اضطر المرابطون إلى إقامة الأسوار في المدن، ولاسيما بالعاصمة مراكش، فقد ذكر ابن أبي زرع أنّ بناء أسوارها لم يحدث إلا بعد مضي نحو سبعين عامًا من تاريخ إنشائها، وهو عام ٤٥٤هـ، ويعقب صاحب القرطاس على ذلك بقوله: "ولم تزل كذلك الأسوار لها، فلما ولي بعده ولده علي بنى سورها، وذلك في سنة ست وعشرين وخمسمائة"[٢٧].

أما فيما يتصل بأسوار مكناس فنتصور أنها أقيمت على مراحل على أيدي المرابطين، حتى إذا ما صارت إليه من الضخامة والطول رأينا الأبراج السامقة تتخللها، فمنها على سبيل المثال - ما أشار إليه المؤرخون - برج ليلة[٢٨] الذي عرف بعد بالأنفاط[٢٩]، والواقع غرب المدينة، وكان محلّه قبل أن يدرس على أرض المسجد المعلّق فوق ساباط سويقة زغبول[٣٠]، وإضافة إلى هذا البرج كشف علماء الآثار بالمدينة عن عدّة تحصينات أخرى، لعل أهمها ذلك التحصين الذي كان يقوم عند باب قورجة، وهو أحد أبواب المدينة غرب مسجد شافية من حي روى مزيل[٣١]، مستدلين من كلمة (قورجة) على ذات التحصين؛ إذ إنها كلمة إسبانية تعني طريقًا بين سورين، وتتصل ببحر أو نهر، بغية أن يتمكن المحصورون من داخل الأسوار من بلوغ مكان الماء، ولا سيما إذا اشتد الحصار ونفد احتياطيهم منه[٣٢].

هذا ولم يبق من تلك الأسوار المرابطية في مجموعها سوى أنقاض أو قطع متفرقة جهة الجنوب أو الشمال، ففي الجنوب مثلاً نجد الجدار العريض المستطيل الممتد خلف السكاكين، مارًّا بشارع الحمامصية، ثم يواصل امتداده حتى سوق السرايرية حتى يبلغ باب الحديد، وحيث يبدأ السور الإسماعيلي، الذي يتخذ مسارًا منعرجًا إلى غرب المدينة، فقد ثبت أنّ السور المرابطي قد أصابه تعديل من ناحيتين في عهد المولى إسماعيل "فالسور الشرقي في بدء موضعه من القصبة الإسماعيلية، والسور الغربي أضيف موقعه

إلى الزيادة الإسماعيلية الواقعة في غرب المدينة عند جناح الأمان وما إليه"[٣٣].

أما ما تبقى من السور الشمالي، فيقع قرب حمام البرادعيين، ماراً خلف مشهد سيدي مغيث، إلى فران النوالة، ومن هذا المكان ينعرج السور خلف دروب قاع وردة، ثم يختفي قليلاً ليظهر أثره قرب باب مسجد حماموش، وعندئذ يندثر سور المرابطين نهائياً.

وفيما يتصل بأبواب المدينة الأثرية يتحدث صاحب (الروض الهتون) عنها فيقول: "وللمدينة ستة أبواب: باب البرادعيين، وباب المشاوريين، وباب عيسى، وباب القلعة، وكان يسمى بهذا الاسم قبل أن تبنى هنالك القصبة على ما يظهر من كلام بعضهم، والله تعالى أعلم، وباب أفورج، وباب دردورة، وربما قيل له باب الصفا"[٣٤].

ويروي ابن زيدان في (إتحاف أعلام الناس) تعليقاً لبعض المؤرخين حيال هذه البوابات الستة، وما أصابها عقب التعديلات التي حدثت فيها على العهد الإسماعيلي، فيذكر بشأنها قوله:

"كل باب من هذه الأبواب تغير عن حاله، أما باب البرادعيين فقد أدركناه على خمسة أقواس تحيط به أبراج كثيرة، فهدم في سنة سبع وتسعين أو ثمانية، وزحلق الجوف، وبني على ثمانية عشر قوساً محدقة فسيح..".

وأما (باب المشاوريين)، فقد هدم - أيضاً - لقريب من هذا العهد، وبني وراءه غرباً باب يسمى (باب برِّيمة) بتشديد الراء المكسورة.

وأما (باب عيسى)، فقد هدم قبل هذا التاريخ، وزيد في القصبة، وموضعه الآن بين باب سعيد وضريح سيدي عبد الرحمن المجذوب.

وأما (باب القلعة)، فقد هدم وزيد في القصبة وموضعه الآن- قريب من باب العنوج.

وأما (باب فورجة)، فقد هدم وزيد في القصبة، وبني - جنوباً منه - باب يسمى باب عبد الرازق.

وأما (باب دردورة) فقد هدم ولم يبق، وموضعه - الآن - يعرف بباب تريمي[٣٥].

مكناس إبان عهد الموحدين:

يذكر المؤرخون في صدد أول غارة شنّها الموحدون على مكناس أنّ والي المدينة يومئذ بدر ابن ولكوط " قد جمع أغنياء الناس ووجهاءهم داخل المدينة، كما جلب إليها العديد من الأقوات، أما عامة الناس، فقد بقوا في مواضعهم، فكان من عادة سكان المدينة أن يتجمعوا في سوق يقال له "سوق الغبار" إزاء قصر تزكين، وحيث يفد إليه أهل الحصن والأحياء المجاورة يوم الأحد من كل أسبوع، فبينما هم يوم أحد قد اجتمعوا وكملوا بالسوق المذكورة وهي بأرض مرتفعة، إذ أشرفوا على خيل مقبلة إليهم في زي المرابطين اللثم، وبالغفائر القرمزية والمهاميز التاشفينية، والسيوف المحلاة، والعمائم ذوات الذؤابات، فلما رأى القوم هذا الزي قالوا تقوية السلطان جاءتنا، وسارعوا للقائهم فرحين بهم، وهبطوا عن آخرهم، فلما خرجوا على منع القصر والسوق حسر الفرسان اللثم، ونادوا: يا المهدي، وكان شعارهم، وأجالوا السيوف عليهم، ولم ينج واحد منهم فيما ذكر، وكانوا آلافا رحمهم الله ولايزال الناس- لهذا لعهد- يتحدثون أنّ المقابر التي عند باب مسجد السوق القديم هي مقابر شهداء"[٣٦]، فمن ذلك الحين والموحدون لا تنفك هجماتهم على مكناس، فيقتلون الرجال، ويسبون النساء والأطفال، ويستبيحون الأموال" حتى ضاق الناس ذرعاً بكثرة الوقائع عليهم، فقد كان هؤلاء الموحدون يقاتلون يومئذ بدافع من عقيدة غاية في الإفراط عصبية، فالناس -في نظرهم- مجسمين، ومن ثم يجب قتالهم، في حين يسميهم الناس "الخوارج".

وتبعًا لرواية ابن خلدون - بهذه المناسبة - في كتابه (العبر)، ونقلها ابن غازي المكناسي أنّ عبد المؤمن لما تم له الاستيلاء على فاس - أرسل بعض قواده ليحاصروا مكناسة، وانصرف هو إلى حضرته مراكش، فشدد هؤلاء الحصار سنتين وأشهرا، حتى قيل إنّ ذلك استمر أربعًا أو سبعًا في بعض الروايات، وهكذا اضطر المرابطون إلى حفر الخنادق حول المدينة مبالغة في الدفاع عنها، ولصد الموحدين، بيد أنّ أصحاب الدعوة الجديدة قد ذاع صيتهم، والقبائل ترد إليهم أفواجًا، والفتوح تترى عليهم، وسكان الجبال يهبطون في اتجاههم مبايعين، وبذلك استهان الموحدون بحصن مكناسة، وأرسل عبد المؤمن الموحدي أحد رفاقه المخلصين ليقوم بنفسه على وسائل حصار هذه المدينة، وبينما هو كذلك على أبواب الأسوار: إذ فتح أحدها ونفذ منه عشرة من فرسان مكناسة فجأة، وأعملوا سيوفهم في جيش الموحدين يمنة ويسرة، حتى أشاعوا فيه الفوضى، ونالوا منه نيلاً عظيمًا.. ولكن الهزيمة لم تتحقق لأحد من الطرفين، سوى أنّ الحصار طال أمده، حتى فنيت الأقوات، وهلك كثير من الناس جوعًا، مما اضطر جيش المرابطين في مكناسة على التسليم طوعًا، وهرب في الوقت نفسه - حاكم المدينة بدر بن ولكوط هو وخمسون من الفرسان، وترك مدينته نهبًا للهلاك." ودخل الموحدون المدينة. فسفكوا الدماء، وسبوا النساء والذريّة، واستباحوا الأموال، وتمادوا على ذلك يومًا كاملاً، ونادى مناديهم في آخر النهار برفع السيف، وعظم البلاء في ذلك اليوم على الناس، وكان ذلك في أول عام خمسة وأربعين وخمسمائة[٣٧].

وهكذا أصيب اقتصاد المدينة في الصميم، وزاد الأمر سوءًا جلاء بعض السكان عن البلد، بحيث زهدوا في المقام بها تحت وطأة آثار القتال، أما من بقي من الناس[٣٨]، فقد اضطر تحت ظروف الاقتصاد السيىء - إلى أن يشتغل البعض منهم في أملاك أعيان الموحدين، وتلك الأموال التي استولى عليها هؤلاء إثر الغزو، ولا سيما في الأراضي التي أصبحت ملكًا حقيقيًّا لغزاة الموحدين، بحيث كان يتحتم على فلاحي تلك الأراضي أن يقدموا للمسؤولين نصف الفواكه الصيفيّة والخريفيّة، وبالنسبة للزيوت عليهم أن يدفعوا إليهم بثلث غلته.

ونتيجة لتلك السياسة المستغلة. استطالت أيدي النظام الجديد على حقوق الرعية، فأصاب الناس في المدينة من ذلك عنت وإرهاق، واستمرار الوضع بالنسبة لاستغلال الأراضي هكذا مدة، حتى ضجّ الفلاحون، وتركوا الأرض للبوار، الأمر الذي أقلق بال المسؤولين من رجالات الموحدين في مكناسة، وتحت ضغط الإضراب الذي شلّ حركة الاقتصاد وبخاصة في الزراعة اضطر رجال السلطة إلى انتهاج مسلك التخفيف في الضرائب عن المحاصيل، فأقبل الفلاحون من جديد على الزراعة، وامتدت بذلك الغراسات في الأحياء، وعمّ الخير بسائط المدينة وأحوازها ونفقت الأسواق، وأضحت مكناسة بأسواقها قبلة التجار يفدون إليها من الأنحاء كافة.

فإذا ما انتقلنا إلى المرافق العامة لمكناسة الموحدية لاحظنا أنّ الملامح الحضارية قد شملت أكثر من مرفق، ففيما يتصل "بالحمامات" نرى أنّ المدينة قد اشتملت على أربع حمامات، تبعًا لرواية ابن غازي في كتابه (الروض الهتون، في أخبار مكناسة الزيتون).

فالحمام الأول: وقد كان يطلق عليه " الحمام البالي"، وهو حمام المولى عبد الله بن أحمد في حي الكديّة. ويفترض الأستاذ المنوني كونه" مرابطي التأسيس"، ولا مانع من قبول هذا الافتراض على أساس أن يكون هذا الحمام قد حظي بتحديدات بارزة المعالم في عهد الموحدين[٣٩].

مدينة مكناس المغربية عبر التاريخ

الثاني: الحمام الجديد، وهو الواقع في الحي المنسوب إليه.

الثالث: الحمام الصغير، ولم يحدد ابن غازي موقعه بالضبط في المدينة[٤٠].

الرابع: "حمام الفونش" ويقع قرب مؤخرة حي سيدي أحمد بن خضراء، أسفل درب الوسعة مجاوراً للفرن[٤١].

ومن اسم هذا الحمام الأخير يستنتج أنه من بناء أمير إسباني، أنشأه لخدمة الطائفة الإسبانية التي كانت تقيم بالمدينة يومئذ، ثم صار حماماً عاماً كغيره، وربما بعد إنشائه، كذلك يقول ابن غازي في صدد هذا الحمام: " وله (للأمير الإسباني) في إحداث هذا الحمام مناقب اشتهرت عنه: من إرضائه أصحاب الديار التي اشتراها، لذلك في أثمانها وغير ذلك[٤٢]. وقد اندثر - الآن - أثر هذا الحمام، وشيدت مكانة بناية حديثة، ويعود بناؤه إلى عام ٧٢٠هـ[٤٣].

ومن الملامح الحضارية - في العصر الموحدي بمكناس - بعد الحمامات التي كانت تقام قربها - المسجد الأعظم، وبعض المرافق الإدارية والاقتصادية كمحكمة القاضي، ومكتب المحتسب، وسماط الشهود الذي كان على هيئة دكاكين من الجانبين تحت المدينة الفيلالية، وعلى امتدادها، ويذكر بعض المؤرخين أنّ تلك الحوانيت قد بلغت في مدة متأخرة بعض الوقت إحدى وعشرين حانوتاً[٤٤].

أما محكمة القاضي، فكان مقرها متصلاً بباب الجامع الثالث من ناحية المدينة الفيلالية، وللصلة الملحوظة بينها وبين المسجد أثر واضح في إنشائها بجواره[٤٥]، ومن جهة أخرى بلغت المساجد في هذا العهد أربعمائة مسجد[٤٦].

ومن المعالم الموحدية الشهيرة في مكناسة "درب تبربيعين"، وكان يقع قرب الجامع العتيق، ولما كانت كلمة "تبربيعين" كلمة زنانية وتعني "الجماعة" فيغلب على الظن أنّ هذا الدرب كانت تقطنه بعض الحاميات الموحدية، تبعاً لإشارة المراكشي في قوله:

"وانضاف من هؤلاء القوم لمسجد الجماعة خلق من قبائلهم، فغدوا منهم، ونسبوا إليهم[٤٧]، فقد صارت الكلمة العربية " الجماعة" معروفة في العهد الموحدي بأنها تعني وحدة عسكرية، تضاعف عددها مع مرور الأيام.

هذا وكان للمدينة حينئذ ستة أبواب: باب البرادعيين، وباب المشاوريين، وباب القلعة، وباب أفورج، وباب دردورة، وكان يقال لهذا الأخير "باب الصفا"[٤٨].

أما نواحيها فقد كانت سبعة: زرهون، وبنو كلثوم، وبنو تنسكين، وولهاصة، وبنو ذونون، وابن أركان، وبنو أبي السمح.

هكذا كانت مكناسة وأحوازها ذات عمران، متمتعة بالأمان على العهد الموحدي، إلى أن أساء العمال استغلال سلطانهم، وأصاب الناس منهم أو بسببهم جور عظيم في أخريات هذا العصر، واشتد هذا الأمر منذ وقعة العقاب المشهورة (١٥صفر-٦٠٩هـ) (١٦يوليو١٢١٢م)، والتي عُدّت بدورها نذيراً بقرب سقوط الدولة الموحدية، بحيث لم تقم لها قائمة بعدها[٤٩].

مكناسة في عهد بني مرين والوطاسيين:

لقد ظهر أمر المرينيين في المغرب عندما ضعف أمر الموحدين، وشنوا الغارات على البلاد، وفي هذه الأثناء قام علي بن أبي العافية بثورة ضد عامل الموحدين بمكناسة، وسهل بذلك لبني مرين دخول المدينة، بيد أنّ الموحدين جمعوا شتاتهم، وتمكنوا من الاستيلاء على مكناسة من جديد. فكان أن اعتصم ابن أبي العافية بجبل زرهون مدة من الوقت، واستمر الحال كذلك حتى استجمع

المرينيون قواهم، واستولوا على بسائط مكناسة، ثم دخلوا المدينة مرة أخرى. ويروي ابن خلدون في هذا الصدد أنّ أمير بني مرين أمر أهل مكناسة حينئذ أن يوجّهوا بيعتهم إلى الحفصي سلطان تونس، فوجهوها إليه، وكانت من إنشاء قاضيهم أبي المطرف ابن عميرة[٥٠].

وقد بذل المرينيون جهوداً في سبيل النهوض بمدينة مكناسة، وهاهو ذا السلطان أبو يوسف يعقوب بن عبد الحق المريني (٦٥٦-٦٨٥هـ) يأمر ببناء قصبة مكناسة عام ٦٧٤هـ، كما أنشأ بها مدرسة الشهود[٥١]، ويقال لها "مدرسة القاضي" نسبة إلى القاضي أبي علي الحسن بن عطية الونشريسي، الذي كان يخصص كل أوقاته للتدريس فيها[٥٢]، كما قام السلطان أبو الحسن علي بن عثمان المريني (٧٣١-٧٥٢هـ) ببناء عدّة مرافق - بدوره - في المدينة، كزاوية القورجة[٥٣]، وزاوية باب المشاورين[٥٤]، وغيرها من السقايات والقناطر في طرقاته، كما أنشأ المدرسة الجديدة[٥٥] التي عهد في بنائها إلى قاضيه بمكناسة يومئذ أبي محمد بن عبد الله بن أبي الغمر، وافتتحها السلطان المذكور بنفسه، ولما ولي بعده ابنه أبو عنان (٧٤٩-٧٥٩هـ) تابع عنايته بها، وراقب أحوالها بشخصه، فمن ذلك أنه أمر بالاقتصار على عشرة من الشهود بها واستغنى عن الباقين، وكان ممن أبقى عليهم من هؤلاء الشيخ أبو الحسن بن عطية الونشريسي، فشقّ هذا الإجراء على بعض الشهود المعفون لحداثة سن ابن عطية.

هذا، وقد عمّت الخيرات والثروات مكان مكناسة وأحوازها إبان العهد المريني، وانتشرت الغراسات والجنات حول المدينة، وكانت المداشر محدّقة بها من كل جانب، كل مدشر بمزارعه وغرساته ومراعيه، وكانت أشجار الزيتون بهذا البلد مضرب المثل كمّاً وكيفاً، ولا تزال حتى العصر الحديث خفاقة اللواء في هذا الميدان.

لقد استمرت مكناسة في اطراد ونمو وازدهار معيشة في ذلك العصر، حتى ثار بها الشيخ اللحياني الورتاجني، وانتشر أمره فيها، وحاصرها حصاراً شديداً، ووكل إلى قائده أيوب بن يعقوب الشجاع أمر إخضاعها لسطانة، وبهذا ملكها اللحياني نحواً من عشرين سنة في العقدين الثالث والرابع من القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي). بيد أن رد الفعل لهذه الفتنة كان سيئاً بالنسبة لخيراتها خاصة، فقد هلكت معظم المحاصيل ولا سيما غراساتها وأشجار الزيتون بها، ولم تنهض من كبوتها إلا بعد أن قيض الله للبلاد دخول الأمير الوطاسي أبي زكريا[٥٦]، الذي اشتهر بميوله الدينيّة وحبّه للبر والإحسان، واتصافه بكرم الأخلاق، فأخذ على عاتقه رعاية مكناسة وأهلها، وأولاهم عناية فائقة.

كما أحسن إلى المخطئين، فتجاوز عن سيئاتهم، بأن ألغى العقوبات التي سبق توقيعها عليهم، وفي الميدان الاجتماعي قام بتجديد بعض الرسوم الدارسة والأطلال البائدة، عناية منه بتاريخ المدينة، كما أنشأ بجامعها الكبير المجلس المسمى بـ"الأسبوع". حيث يجتمع فيه القراء لتلاوة القرآن الكريم كل أسبوع، وأمر بتحويل "باب الحفاة" على قرب "دار الوضوء الكبرى"، حيث رأى ذلك أنسب من "الباب الجوفي"، وتم ما أشار به الأمير في حينه، وعلى نحو ما أراد. ويذكر "ابن غازي" أنّ الأمير الوطاسي ألحق بالجنوب الشرقي من الجامع مجلساً عالياً وقد " أحدثه فوق ساباط الأسبوع" المعروف، وترجع تلك التسمية إلى أن بانيه كان قد أسسه ليصبح مجتمعاً للقراء الذين يرتلون فيه كل يوم جزءاً واحداً من القرآن الكريم، فيختمونه مرّة كل أسبوع، وذلك على نمط ما هو متبع في بعض نظراء هذا الجامع، كمسجد القرويين والجامع الكبير في فاس الجديدة.

مكناس في العصر الإسماعيلي:

اتخذ المولى إسماعيل مدينة مكناس عاصمة لملكه في القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي ١٦٧٢-١٧٢٧م)، فإليه تنسب "العاصمة الإسماعيلية"، التي جعلها مركزًا لجنوده، حيث أقطعهم الأراضي الواسعة حولها، فاستفادوا من خيراتها من غير أن يكون لهم حق امتلاكها، وكان هؤلاء الجند يبلغون نحو ٥٠ ألفًا، جلبهم من أواسط أفريقيا، بحيث يمكن بهذه القوة في ظل هذه الشخصية الفذّة أن ينعم المغرب في عهده بالهدوء.

وقد أضاف هذا السلطان العظيم إلى هذه المدينة مكناس جديدة تليق بطموحه، بأن بنى فيها القصور والمساجد، وغرس الحدائق والبساتين، كما أحاطها بسور يبلغ طوله أربعين كيلومترًا، تتخلله البوابات الضخمة الهائلة، كبوابة المنصور، والبرادعيين (بردعين) ونسيبا، والخميس وغيرها.

وإذا ما عرفنا أن مدّة حكم المولى إسماعيل قد طالت حتى بلغت ثلاثة وخمسين عامًا، فإن مدة الاستقرار الفعلي في الداخل، والأمن للدولة من الأطماع الخارجية لم تتجاوز عشرين عامًا، أما باقي أيامه فقد كانت حروبًا في كل الجهات، مع البرتغاليين والإسبان في الغرب، ومع الإنجليز في الشمال عند طنجة، ومع الأتراك في الشرق عند حدود الجزائر، ومع القبائل الصنهاجية البربرية المتمردة في الجنوب، بيد أنّ تلك الحروب التي خاضها في الداخل ضد المتمردين أو ضد الغزاة الوافدين من الخارج قد قيض له فيها الظفر، حتى استتب السلام، وأصبحت مكناس جوهرة المغرب حقًّا، فمن مظاهر ذلك أنّ المولى إسماعيل رأى المدينة تبعد عن البحر نحو ١٤٠ كيلو متر، فتفتق ذهنه عن وسيلة تعويضها هذا الجو الساحلي، فأنشأ فيها حوضًا هائلاً يشبه نظيره "حوض الأجدال" في مراكش، لتجميع مياه العيون والأمطار، ولا يزال هذا الحوض باقيًا إلى يومنا هذا، تروي مياهه مزروعات "حدائق السلطان" على مر العام[٥٧].

ومن منشئات السلطان إسماعيل إحداثه كذلك مخزنًا للغلال، وقد غرس فوق المخزن حديقة غاية في الإتقان والروعة، فهي تضم عددًا من الأشجار كالتين والزيتون وغيرها، كما ابتنى بجوار هذا المخزن اصطبلاً هائلاً يتسع لنحو اثني عشر ألفًا من الخيل، ولا تزال أطلاله ماثلة حتى اليوم، كما أنشأ تحت الأرض من هذه المدينة الملكية كهفًا هائلاً، يروي بعض المؤرخين أنه حبس فيه خمسة وعشرين ألفًا من الأسرى الأوربيين، ونحو عشرين ألفًا من المارقين والخارجين على القانون، لاسيما المجرمون وقطاع الطريق.

وهكذا نرى أنّ تلك الآثار المجيدة، والحدائق الباقية حتى الآن دليلٌ واضحٌ على مبلغ العظمة والمجد اللذين بلغتهما مكناس في عصر المولى إسماعيل باعث نهضتها. كما تجدر الإشارة إلى أنّ هذا العمران لم يكن قاصرًا على مكناس العاصمة وحدها، بل شمل المملكة عامة، فقد روي أن المغرب يومئذ كان يضم ما يقرب من خمسين ومئتي مدينة، يقطن كلاً منها أكثر من ثلاثين ألف نسمة، تظللها السكينة، ويسودها الهدوء والاستقرار، وتنعم بالعيش الرغيد.

لقد كانت مكناس تدعى بـ"المدينة الملكية"، وحق لها هذا الشرف أن تحظى به من بين ثلاث مدن مغربية أخرى هي على الترتيب: مراكش، وفاس، والرباط، وذلك بفضل المولى إسماعيل الذي حباها بأن تكون " العاصمة" في عهده طيلة خمسين العام التي حكم خلالها المملكة(١٦٧٣م-١٧٢٦م).

وبوفاة المولى إسماعيل خرجت مكناس من دائرة الضوء، وراحت تغط في سبات هادئ عميق تحت ظلال جبال زهون العالية، التي هي جزء من جبال أطلس الوسطى[58]، وظلّت هكذا منذ بداية القرن التاسع عشر، حتى جاء المولى الحسن الذي أولاها عناية بتجهيزها، حفاظًا على ما بها من مآثر خالدة، تجمع بين عظمة الآثار ودقّة الإبداع.

طائفة من مشاهير علمائها:

لقد وسعت مدينة مكناس طوائف من مشاهير العلماء على مر العصور التي توالت عليها، وكان لحكام المغرب على اختلافهم فضل نشر العلم والثقافة بين ربوع المغرب عمومًا، وفي المدن التي حظيت بعنايتهم، ولا سيما العواصم مثل فاس، مكناس، مراكش.

فقد كان بمكناس من مشاهير العلماء والكتاب والأدباء أعدادًا كبيرة، منهم:

١- العالم العلامة الشيخ/ أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل بن الصباغ رحمه الله تعالى، وقد تحدث عنه جدّه أبو عبد الله بن مرزوق في كتابه "المسند الصحيح الحسن في ذكر مناقب أبي الحسن"، الذي صنفه في تاريخ السلطان أبي الحسن المريني، كما تحدث عن هذا الفقيه ابن خلدون في كتابه "العبر"، كما ترجم له لسان الدين بن الخطيب السلماني في بعض فهارسه، وكان من كبار العلماء الذي اصطحبهم معه هذا السلطان ضمن مجموعة من نظرائه في حركته البحرية إلى إفريقية، ومات رحمه الله غريقًا في الرحلة مع غيره من العلماء[59].

٢- الشيخ/ الفقيه القاضي أبو محمد عبد الحق ابن سعيد بن محمد، له باعه في المعرفة والبلاغة[60].

٣- الفقيه العدل/ أبو علي الحسن بن عثمان بن عطيّة التيجاني المكناسي، من أعلم أهل زمانه بالحساب، وعلم الفرائض، إلى اهتمام بالغ بعلوم الفقه، كما أن له شعرًا كان يقرضه[61].

٤- الشيخ الفقيه الأديب الراوية/ أبو جعفر أحمد ابن محمد بن إبراهيم الأوسي، كاتب وشاعر، مشارك في بعض فنون العلم، وهو أحد شيوخ لسان الدين بن الخطيب، وقد تحدث عنه في كتابه " نفاضة الجراب" ضمن من لقيهم بمكناس في جولته بالمغرب[62].

ومنهم القاضي الشيخ الفقيه / أبو عبد الله محمد بن علي بن أبي رمانة[63].

ومنهم قاضي المدينة الشيخ / أبو المطراف ابن عميرة[64].

ومنهم الشيخ/ الصالح أبو العباس أحمد بن عياش، المنسوب إليه المسجد المعروف بهذه المدينة[65].

وغير هؤلاء كثيرون ممن طارت لهم شهرة في العلم والأدب، قد احتوتهم مدينة مكناس على مر عصورها الإسلامية، ونشروا علومهم وآدابهم بين ربوع المغرب والأندلس وأفريقية يومئذ، ولا يزال الكثير من تراثهم تعمر به المكتبات العربية في مختلف الفنون...، ولو تتبعنا من كان فيها (مكناس) من الأعيان والسادات ما طمعنا في الاحاطة بكل هؤلاء.

وصف مكناس عند بعض الأدباء

يصف لسان الدين بن الخطيب مدينة مكناس، حينما عرج عليها في أثناء مقامه أخيرًا بالمغرب، وحيث التقى الأفاضل من علمائها الأجلاء، وذلك في كتابه (نفاضة الجراب وعلالة الاغتراب فيمن بقي من الأصحاب)، قال: وأطلت مدينة مكناس في مظهر النجد، رافلة في حلّة الدوح، مبتسمة عن شنب المياه العذبة، سافرة عن أجمل المرأى، قد

مدينة مكناس المغربية عبر التاريخ

أحكم وضعها الذي أخرج المرعى، قيد البصر، وفذلكة الحسن، فنزلنا بها منزلاً لا تستطيع العين أن تخالفه حسنًا ووضعًا، من بلد دارت به المداشر المغلة، والتفت بسوره البساتين المفيدة، وراق بخارجه للسلطان المستخلص الذي يسمو إليه الطرف، رحب ساحة، والتفاف شجر، ونباهة بنية، وإشراف ربوة، ومثلث بإزائها الزاوية القدمى، المعدّة للوارد، ذات البركة النامية، والمآذن السامية، والمرافق المتيسرة، يصاقبها الخان البديع المنصب، الحصين الغلق، الغاص بالسابلة والجوابة في الأرض، يبتغون من فضل الله، تقابلها غربًا الزاوية الحديثة المزينة برونق الشبيبة، ومزية الجدة والانفساح وتفنن الاحتفال.

والزاويتان اللتان يشير إليهما ابن الخطيب أنشأهما أبو الحسن المريني، أولاهما في عهد أبيه، والأخرى بعد تربعه على عرش الملوك الجلة الهمم، وأخذها التنجيد، فجاءت فائقة الحسن، ما شئت من أبواب نحاسية، وبرك فيّاضة، فيها صافي الماء أعناق أسدية، وفيها خزائن الكتب، والجارية الدارة على العلماء والمتعلمين، وتفضل هذه المدينة (مكناس) كثيرًا من لداتها بصحة الهواء وتبحر أصناف الفواكه وتعمير الخزائن، ومداومة البر لجوار ترابها سليمًا من الفساد معافى من العفن: إذ تقام ساحات منازلها غالبًا على أطباق الآلاف من الأقوات، تتناقلها المواريث ويصاحبها التعمير، وتتجافى عنها الأرض، ومحاسن هذه البلدة المباركة جمّة، قال ابن عبدون من أهلها ولله درّه:

إن تغتر فاس بما في طيّها
وبأنها في زيّها حسناء
يكفيك من مكناسة أرجاؤها
والأطيبان هواؤها والماء

كما يصفها ابن الخطيب أيضًا في كتابه (معيار الاختبار في ذكر المعاهد والديار)، فيقول: مدينة أصيلة، وشعب المحاسن وفصيلة، فضلها الله ورعاها، وأخرج منها ماءها ومرعاها، فجانبها مريع، وخيرها سريع، ووضعها له - في فقه الفضائل - تفريع. عدل فيها الزمان، وانسدل الأمان، وفاقت - الفواكه- فواكهها ولا سيما الرمان، وحفظ أقواتها- الاختزان، ولطف الأواني والكيزان، واعتدل - للجسوم - الوزان.

ودنا - من الحضرة - جوارها، فكثر قصادها من الفضلاء وزوارها، وبها المدارس والفقهاء، ولقصبتها الأبهة والإباء، والمقاصير والأبهاء[٦٦].

وينظم فيها لسان الدين كذلك شعرًا، فيقول[٦٧]:

بالحسن من مكناسة الزيتون
قد صح عذر الناظر المفتون
فضل الهواء وصحة الماء الذي
يجري بها وسلامة المخزون
سحت عليها كل عين ثرة
للمزن هامية الغمام هتون
فاحمر خد الورد بين اباطح
وافتر ثغر الزهر فوق غصون
ولقد كفاها شاهداً مهما ادعت
قصب السبق القرب من زرهون
جبل تضاحكت البروق بجوه
فبكت عذاب عيونه بعيون
وكأنما هو بربري وافد
في لوحه والتين والزيتون
حييت من بلد خصيب ارضه
مثوى امان او مناخ امون
وضعت عليك من الإله عناية
تكسوك ثوبي أمنة وسكون

الحواشي

١- يبلغ تعداد مكناس حسب الأحصاء الرسمي لعام ٢٠٠٠م ١,٥٠٠,٠٠٠ نسمة.

٢- يبلغ عدد سكان الدار البيضاء ٢,٢٦٣,٥٠٠ مليون نسمة.

٣- تعداد الرباط ٨٢٩,٧٠٠ نسمة.

٤- يبلغ تعداد سكان مراكش في الإحصاء المذكور ١,٠٩٢,٦٠٠ مليون نسمة.

٥- أما فاس فيبلغ تعدادها ٧٢٤,٦٠٠ ألف نسمة، انظر في هذه الإحصائيات مجلة الأمن الوطني المغربية (عدد١٢١لعام ١٤٠٠هـ).

٦- نسبة إلى السلطان المولى إسماعيل، الذي جعل من مكناس عاصمة للمغرب(١٦٧٣-١٧٢٦م).

٧- أضخم البوابات الأثرية تقريباً في المغرب، ترتكز على أعمدة مرمرية متوسطة الطول، شرع في إقامتها إبان عصر المولى إسماعيل، وتم بناؤها في عهد نجله مولاي عبد الله عام ١٧٣٢م، وتنسب البوابة إلى المنصور العلج، أحد الموالي المشهورين في العصر الإسماعيلي.

٨- يذكر الأثريون في المغرب أنّ هذه الأعمدة القصيرة قد جلبت من الآثار الرومانية في مدينة وليلى الرومانية، وهي على بعد حوالي ٣٠ كيلو متراً شمالي غرب مكناس.

٩- الروض الهتون:١٠٢.

١٠- يفصل هذا الوادي بين المدينة القديمة والجديدة، ويعرف حالياً بعدة أسماء حسب الأماكن التي يجتازها في مسيرته، منها "وادي معروف" و "أبي فكران" و "در دورة" أما المنبع، فمن غار يعرف بغار الريح بجبل بوزكو، أحد جبال قبائل بني مطير.

١١- تجدر الإشارة إلى أنّ السهول المكناسية تضم قرابة مليون شجرة زيتون و٢٥٠ ألف شجرة فاكهة، وبالمدينة أضخم معمل لتعبئة الزيوت بالمغرب.

١٢- أحد الأبواب الواقعة غرب المدينة، ويعرف بهذا الاسم منذ ذلك التاريخ حتى اليوم، انظر: هامش "الروض الهتون":٢٧.

١٣- بنو غفجوم فخذ من قبيلة جراوة الزناتية، كانوا يقطنون جهة دله في القرن الخامس الهجري، وإليهم ينتسب الشاعر المغربي أبو العباس أحمد بن عبد السلام الجواوي الغفجومي، المصدر السابق:٩.

١٤- يعرف حتى اليوم بهذا الاسم، وهو يفصل بين هضبة حمرية عن سهل سايس.

١٥- قيام دولة المرابطين: ٢٩٦-٢٩٧.

١٦- العبر:٦/١٨٤.

١٧- الاستبصار في عجائب الأقطار:١٨٧.

١٨- الروض الهتون:٢٨، حيث يذكر: وجامع الخطبة القديمة يعرف لهذا العهد بجامع النجارين.

١٩- ينظر: نظم الجمان:١١٧.

٢٠- يذكر صاحب كتاب (تاريخ الأندلس) المؤرخ الألماني يوسف أشباخ " ترجمة عبد الله عنان ما يلي في صدد التنظيم العسكري، ليوسف بن تاشفين.. وأنشأ على مثل هذا النمط حرساً خاصاً من الأندلسيين يتألف من فتيان من النصارى:٢/٢٣٦، كما يورد صاحب " الحلل الموشية" ما يؤيد النص السابق خاصاً بعلي المرابطي: إذ يقول وهو من استعمل الروم بالمغرب (يعني الفتيان الأسبان) وأركبهم وقدمهم على جباية المغارم: ٦١- ٦٢.

٢١- هناك رسالة صادرة عن العاهل علي المرابطي إلى القاضي أبي القاسم بن ورد والفقهاء المستشارين بغرناطة: أوردها الونشريسي في (المعيار):٣٩/٨، وردت بها هذه الفقرة، وقد خاطبنا الناصري المعاهدون المنقولون من اشبيلية: الحاصلون بمكناسة الزيتون. حرسها الله مؤرخاً ذلك الجواب بعام ٥٢١هـ، وهو تاريخ مطابقة تلك الأحداث المشار إليها.

٢٢- ينظر: نزهة المشتاق: وصف إفريقية الشمالية والصحراوية: ٥٢.

٢٣- ينسب المسجد إلى حي باحوز مكناس، كانت تسكنه قبيلة تحمل هذا الاسم. راجع مجلة الثقافة المغربية/ع٧/١٩٧٢/٤٨.

٢٤- هكذا ورد ذكر اسمه في الوثائق المكناسية القديمة، ويصعب التكهن بسبب تلك التسمية.

٢٥- المصدر السابق: ٢٥.

٢٦- روض القرطاس: ٩٧، ٩٨.

٢٧- المصدر نفسه: ٩٧-٩٨.

٢٨- المصدر نفسه:٩٥-٩٦.

٢٩- الروض الهتون: ١٩.

٣٠- المصدر السابق:١/ ٩٢.

٣١- المصدر السابق: ١/٢٢٥.

٣٢- جذوة الاقتباس: ٢٧، وفيما يتصل بمادة (القورجية)، ينظر: مجلة الأندلس:١٦/٧٩.

٢٣- إتحاف أعلام الناس:١/٩٢.

٢٤- الروض الهتون: ٢٧-٢٨.

٣٥- إلحاف أعلام الناس:١/٢٢٤-٢٢٥.

٣٦- الروض الهتون:١٤-١٥/ ولا تزال آثار هذه المقابر قائمة بمكناس حتى يومنا هذا عن يمين المار من باب البراذعيين لضريح مولاي عبد الله بن أحمد. وعن يسار الذاهب لباب تزيمي، المصدر السابق:١٦.

٣٧- المصدر نفسه: ٢٣.

٣٨- المصدر السابق: ٢٤.

٣٩- المصدر نفسه:٢٥.

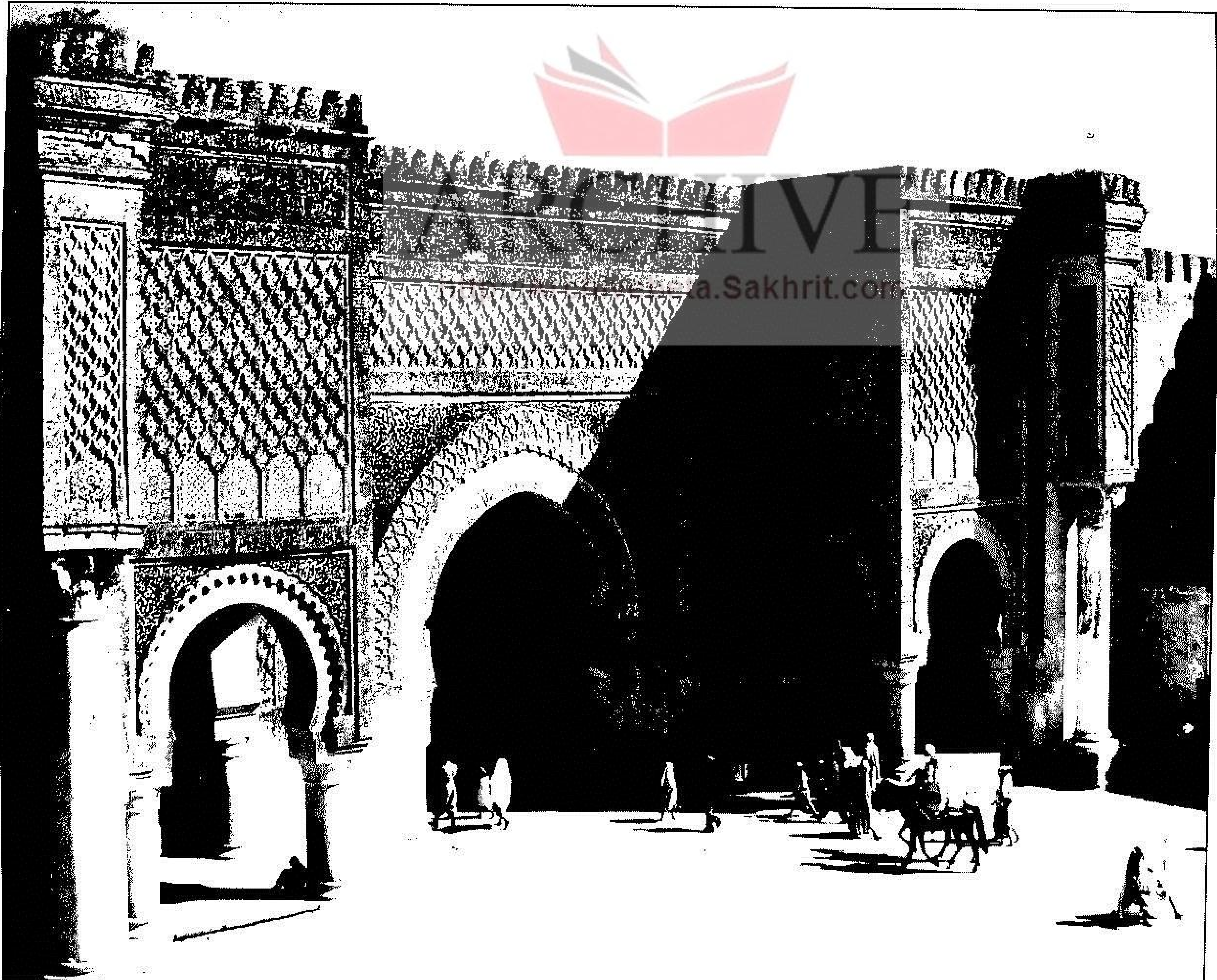
٤٠- مجلة الثقافة المغربية، ع٧/س١٩٧٢م/٣٠.

٤١- إتحاف أعلام الناس:١/١٧٢.

٤٢- لقد اندثرت بناية هذا الحمام الآن تماماً، وأقيمت على أنقاضه مبان حديثة، ينظر: المصدر نفسه:١١٢.

٤٣- الروض الهتون:٢٥، حيث ذكر اسمه (الأمير جونثالث) ابن اخت الفونش تريل مكناسة يومئذ.

٤٤- المصدر نفسه:٢٦.
٤٥- المصدر نفسه:٣٤.
٤٦- إتحاف أعلام الناس:١/٩٩.
٤٧- المصدر نفسه، وتبلغ مساجد مكناس اليوم نحو ٨٥ مسجداً، منها ١٥ مسجداً تُقام بها الجمعة.
٤٨- المعجب:٢٢٥.
٤٩- المقتبس من كتاب الأنساب، في معرفة الأصحاب:٤٧-٥٤.
٥٠- المراكش في المعجب:٣٢٢.
٥١- إحدى الدول التي حكمت المغرب إثر تغلبهم على الموحدين، وقد حكمهم من عام ٦٦٩هـ حتى ٨٦٩هـ، ثم نهض في أعقاب المرينيين أحد فروعهم وهم الوطاسيون، فتملكوا زمام الأمور حتى عام ٩٥٤هـ.
٥٢- الروض الهتون: نقلاً عن "العبر":٣٣.
٥٣- تعرف حالياً باسم (المدرسة الفيلالية).
٥٤- راجع (سلوة الأنفاس) حيث ترجمة لهذا القاضي معززة بمصادرها :٣/٢٥٩- ٢٦٠.
٥٥- كانت تقع برأس عقبة الزيادين، وقد زالت آثارها، وبني حاليًا مكانها قصر عظيم.
٥٦- انظر مجلة (البحث العلمي)، الصادرة عن جامعة محمد الخامس بالرباط:ع١١، ١٢ مزدوج: ١٨١-١٨٢(فاس) الجديدة مقر الحكم المريني، للأستاذ محمد المنوني.
٥٧- تبلغ مساحة هذا الحوض ٤٠٠ متر طولا، ١٠٠ متر عرضا، ٤ أمتار عمقا.
٥٨- مجلة العربي :(ع٧/١٩٧٢م).
٥٩- إتحاف أعلام الناس:٣/٥٨١، وكذا: الروض الهتون: ٤٤.
٦٠- انظر إتحاف أعلام:٤/٥١٧، والروض الهتون:٤٤.
٦١- إتحاف أعلام الناس:٣/٢.
٦٢- المصدر السابق:١/٣٢٢، ونفح الطيب:٧/٢٧٢، والروض الهتون:٤٦-٤٩.
٦٣- ينظر: الروض الهتون:٥٠-٥٢، نفح الطيب:٧٠، ٢٧٣، إتحاف أعلام الناس:٣/٣٠٨.
٦٤- الإحاطة:١/١٧٩، إتحاف أعلام الناس:١/٢٩٨.
٦٥- انظر معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار:١٦٥، وما بعدها.
٦٦- المصدر نفسه.
٦٧- انظر إتحاف أعلام الناس:١/٣٠٤.





مكناس - منظر رئيسي

المصادر والمراجع

١- إتحاف أعلام الناس، بجمال أخبار حاضرة مكناس، لعبد الرحمن بن زيدان العلوي، طبعة الرباط، ١٩٦٠م.

٢- الإسلام في المغرب والأندلس، لليفي بروفنسال (الترجمة العربية/ سلسلة الألف كتاب رقم ٨٩- بالقاهرة) ١٩٥٦م.

٣- الأنيس المطرب بروض القرطاس (ط.ف عام ١٣٠٥). لابن أبي زرع.

٤- جغرافية المدن المغربية. للدكتور إحسان عوض. (مطبوعات المركز الجامعي للبحث العلمي- الرباط ١٩٦٤م).

٥- الروض الهتون، في أخبار مكناسة الزيتون.

٦- العبر، لابن خلدون، بولاق، ١٢٨٤هـ.

٧- معيار الاختبار، في ذكر المعاهد والديار، لابن الخطيب السلماني. تح.د. محمد كمال شبانة، ط الرباط، ١٩٨٠

٨- المغرب عبر التاريخ، للدكتور إبراهيم حركات، نشر دار الرشاد، الدار البيضاء بالمغرب، ١٩٧٨م.

٩- قيام دولة المرابطين، للدكتور حسن أحمد محمود، نشر مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥٧م.

١٠- نزهة المشتاق، للإدريسي، ليدن، ١٨٦٦م.

الدوريات:

١- مجلة الأمن الوطني، ع١٢١ جمادى الأولى والثانية ١٤٠٠هـ، الصادرة عن وزارة الداخلية - الرباط.

٢- مجلة البحث العلمي، الصادرة عن المركز الجامعي للبحث العلمي بالرباط، ع١١، ١٢ مزدوج.

٣- الثقافة المغربية (العدد ٧-١٩٧٢م).

٤- مجلة العربي (العدد ١١٥يوليو ١٩٦٨م).

عمران مسجد قباء في صدر الإسلام

أ. زيد فائز الحمد
Manchester - U.K

مقدمة:

يتبوأ مسجد قباء مكانة عالية في التراث الإسلامي، فمن المشهور أنه أول مسجد في الإسلام، وأنّه من بناء رسول الله ﷺ وأصحابه، إضافة إلى مشاركته المساجد الثلاثة الكبرى بالمكانة المميزة التي اختصّت بها تلك المساجد.

لكن تلك المكانة في مصادر التراث لا تجد ما يوازيها من اهتمام في الأعمال التاريخيّة المعاصرة أو أدبيّات العمارة الإسلامية. ينسحب ذلك على مساجد الدور النبويّ كافّة، حاشا المسجد النبويّ، وعلى كثير من مساجد الراشدين، على الرغم من حاجتنا إلى دراسة تلك المرحلة لما لها من مرجعيّة خاصّة في الأعمال التطبيقيّة أو العلميّة.

من هنا كان تركيز البحث على مكانة مسجد قباء في صدر الإسلام، تلك التي عاصرت الرسول ﷺ وكبار التابعين، ممّا يمتد إلى عهد عمر بن عبد العزيز بشكل عمليّ.

وبمراجعة مصادر التراث نجد معلومات عن المسجد تكفي لتشكيل تصوّر مقبول عمّا كان عليه في تلك الأدوار. وحبّذا لو كان باستطاعتنا الوصول إلى مصادر آثارية حديثة تبيّن قياسات مبناه القديم، أو أنّه أتيح لنا زيارة مهنيّة للموقع، إذًا لرجونا أن نتمكّن من إيراد بيانات آثاريّة أدقّ.

مصادر الدراسة:

المصادر الإسلامية الرئيسة:

عنيت المصادر الإسلاميّة، وعلى رأسها القرآن الكريم، بإيراد ذكر مسجد قباء وبيان منزلته، مثل قوله تعالى: ﴿**لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ**﴾[1]. كما روي عن عبد الله بن

بريدة في قول الله عز وجل: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ﴾[٢]، قال: "إنما هي أربعة مساجد لم يبنهنّ إلا نبيّ: الكعبة....، وبيت المقدس....، ومسجد المدينة، ومسجد قباء اللذان أسّسا على التقوى، بناهما رسول الله ﷺ".

كما تواترت الأحاديث وتراث الصحابة تأكيداً لذلك، منها ما رواه الشيخان عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنّ رسول الله ﷺ كان يزور قباء راكباً وماشيا فيصلي فيه ركعتين، كما روى النسائي: أنّ سهل بن حنيف رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : "من خرج حتى يأتي هذا المسجد، مسجد قباء، فيصلي فيه، فإنّ له كعدل عمرة".

وهناك الكثير من الآثار في تزكية الصحابة لهذا المسجد، منها رواية البخاري أنّ سالمًا مولى أبي حذيفة رضي الله عنه كان يؤم فيه المهاجرين الأولين من أصحاب النبي ﷺ، فيهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما. وروي عن سعد بن أبي وقّاص رضي الله عنه أنّه قال: "لأن أصلّي في مسجد قباء ركعتين أحبّ إليّ من أن آتي بيت المقدس مرّتين، لو يعلمون ما فيه لضربوا إليه أكباد الإبل"، كما روي أنّ عمر رضي الله عنه نفض جدرانه بنفسه، وهو خليفة، وأنّ ابن عمر كان ملازمًا للصلاة في مقام رسول الله من المسجد[٣].

وتبقى هذه المصادر بعيدة عن التفاصيل بشأن المسجد، إنما توجّه عناية المسلمين إلى مفاتيح التعامل معه اهتمامًا وتكريمًا، أو إلى دوره في بعض الأحداث.

وسوف يتعامل البحث مع نصوص هذه المصادر وتفسيراتها في حدود الهدف المعماريّ المتوخّى منه، مؤكدًا على أنّها قد تحتاج إلى مزيد من التحقيق المختص إذا وظّفت للاحتجاج في أمور تتصل بالفقه مثلا.

التاريخ والجغرافيا والرحلات:

عنيت مصادر السيرة بمسجد قباء، فلم يخل أيّ منها من ذكره، فهو أوّل مؤسسة للدولة الإسلامية بالمصطلح المعاصر. مساحة ذكره تفاوتت ما بين المقلّين والمكثرين، مع ابتعاد المؤرخين عن وصف مبنى المسجد، وحصر اهتمامهم بعمليّة بنائه ودروسها المستفادة، وبما شهده من أحداث، يذكر هنا البلاذريّ والطبري وابن كثير.

وقد أورد الجغرافيون والرّحالة بعض الأوصاف الموجزة للمبنى المعاصر لكلٍّ منهم، يذكر في ذلك ياقوت وابن جبير. كما يمكن أن يكون الرجوع إلى ابن بطوطة مناسبًا لدراسة دور متأخر من المسجد.

وأقدم نصّ غربيّ بلغته عن مسجد قباء كان في نطاق أدب الرحلات، حيث نشر بيركهاردت Burckhardt في ١٨٢٩م أنّه أوّل مسجد في الإسلام، وأنّ الرسول ﷺ أسسه ثمّ عاد فبناه، عدا عن وصف مشاهداته في الحيّ والمسجد[٤].

أدب أخبار المدينة:

هو عنوان عامّ لأعمال اختصّت بتفصيل المدينة المنوّرة والتعريف بمعالمها وأخبارها وإحصاء ما يتعلّق بذلك من تراث، ممّا يقابل أدب الفضائل المشهور تجاه القدس.

وقد أورد حمد الجاسر[٥] نحو العشرين مؤلفًا في أخبار المدينة، تتابعت منذ ابن عمران المتوفّى في ١٩٧هـ، وابن زبالة الذي وضع كتابه سنة ١٩٩هـ، حتّى العصر الحديث، على الرغم من

فقدان بعضها إلاّ أنّ التقارب المتوقّع في مادّتها يعوّض عن المفقود بشكل كافٍ، وهنا نخصّ مصادر البحث الراهن ببعض التفصيل:

١. "**الدرّة الثمينة في أخبار المدينة**"، لمحمّد بن محمود النجّار (٦٤٧هـ): كتاب صغير مطبوع، رجعنا فيه إلى نسخة بتحقيق صالح محمّد جمال في ١٩٤٧م تحت عنوان "أخبار مدينة الرسول". ويحتوي موجزًا عن أخبار مسجد قباء وأوصافه حينئذٍ وأصول زيارته. أورد السمهوديّ جلّ مادّته مما يجعل الرجوع إليه محدود الجدوى.

٢. "**المغانم المطابة في معالم طابة**"، لمحمد بن يعقوب بن محمد الفيروز آبادي (٧٢٩-٨٢٣هـ): القسم الخامس منه مطبوع بتحقيق حمد الجاسر سنة ١٩٦٩م، وهو عن مواضع المدينة، ويرى المحقّق أنّ أقسامه الأخرى بحاجة إلى تحقيق أكثر اختصاصًا. وهذا القسم يورد مواضع المدينة مرتّبة معجميًّا، ومن ضمنها قباء التي يوردها في خمس صفحات من الأصل مع أخبار حسنة حول مسجدها.

٣. "**وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**"، لنور الدين عليّ بن أحمد السمهوديّ (٨٤٤-٩١١هـ): هو مصدر رئيس في أخبار المدينة ومعالمها، منشور في ١٩٥٥م بتحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، كما قامت مؤسسة الفرقان في جدّة بنشر إصدار مخرّج الأحاديث مؤخرًا. أمّا المؤلّف فيدعوه الجاسر مؤرّخ المدينة بحقّ، وكتابه هذا مختصر لعمل مفقود له بعنوان "اقتفاء الوفا بأخبار دار المصطفى"، ولاحق لعمل مجمل هو "الوفا بأخبار دار المصطفى".

يتميّز الكتاب بالإحاطة بما قبله من الأعمال، وبعضها مفقود، وبتحليلها ونقدها ومحاولة التوفيق بينها لتحديد بعض الملابسات التاريخيّة، كما يتميّز بالتفصيل: حيث وردت أخبار قباء ومسجدها في أكثر من ثلاثين صفحة متفرقة من المطبوع.

الدراسات المعاصرة:

من الغريب في قضيّة مسجد قباء هو اعتزال دراسته مؤخرًا، وكأنه ليس من المظانّ الهامّة للمختصين، أو كأنه مسجد مغمور الشأن ضامر المقام قصيّ الوطن[٦].

فأغلب أعمال المسلمين ذات خطّ تعريفي عامّ، قدّمها المحلّيّون من المدينة والحجاز والبلاد السعودية غالبًا، ممّا هو أشبه بخطّ الأخبار السالف ذكره، أو بكتيّبات الحجّ، مع اهتمام متزايد بخرائط وصور ورسومات أقرب للسياحة[٧].

ويبدو أنّ من أبكرها كتاب، وكتاب محمد عبد القدّوس الأنصاري عن تاريخ المدينة وآثارها ١٩٣٣م، الذي لم يتح لنا أن نرجع إليه، كما قام حمد الجاسر بعمل جادّ في جغرافية الجزيرة وتحقيق تراثها أحيا فيه بعض المخطوطات المتعلّقة بقباء كنصّ الفيروز أبادي المذكور. ومؤخّرًا أورد محمّد إلياس عبد الغني مخطّطًا أوليًّا لمسجد قباء يحدد فيه معالم البناء النبويّ الأوّل منه بدون أيّ توضيح مرافق[٨].

أمّا كتّاب الغرب فلا أثر لمسجد قباء في دراساتهم العمرانيّة، على الرغم من إيراد ذكره في دراساتهم التاريخيّة منذ ١٨٦١م على الأقل، حيث ذكر ميور Muir في عمله عن حياة محمّد ﷺ أنّه أسّس مسجد قباء في خلال إقامته هناك، وأنّ ذلك المسجد سيكرّم بلقب قرآني لاحق هو "مسجد

التقوى"[٩]، كما وجدنا عنه في بعض الترجمات المبكّرة للسيرة النبويّة إلى الإنجليزية مثل ترجمة كتاب روضة الصفا لميرخند عن الفارسيّة لعام ١٨٩٣م[١٠]، عدا وصف بيركهاردت Burckhardt المشار إليه آنفًا. ومن هنا يبدأ المرء بالتعجّب لإطباق كتّاب الغرب عن ذكره بشكل شبه تامّ، حتّى في دراساتهم في السيرة والتاريخ الإسلاميّ.

تاريخ مبنى المسجد:

مرّ مبنى مسجد قباء في معرض تطوّره بعدد من المراحل؛ فهناك مرحلتان من أيّام الرسول ﷺ هما المبكّرة ومرحلة ما بعد تحويل القبلة.

ثم هناك زيادة في خلافة عثمان بن عفّان رضي الله عنه.

ثم إنّ عمر بن عبد العزيز رحمه الله وسّع مسجد قباء أيّام الوليد. بمواصفات جديدة.

وفي ٤٣٥هـ، و٥٥٥هـ، و٦٧١هـ، و٧٣٣هـ، و٨٤٠هـ، أجريت تجديدات في عمارة المسجد.

وفي ٨٨١هـ أعيد إنشاء المنارة بعدما سقطت السابقة- لعلّها الأمويّة - في ٨٧٧هـ.

ثم جدّده السلطان قايتباي وأضاف له محرابًا من الرخام.

وفي ١٢٤٥هـ قام السلطان العثماني محمود الثاني باستبدال السقف الخشبي للمسجد بسقف من قباب. كما جدّد منارته أو أعاد بناءها. ولم يكتمل العمل حتى عهد ابنه السلطان عبد المجيد.

وفي عام ١٣٨٨هـ جدّد الملك فيصل بن عبد العزيز المسجد، وزاد فيه مدخلاً ثانيًا خاصًّا بالنساء شماليّ المئذنة. كما أضيف له رواق شماليّ جديد حينئذ.

فإذا بدأنا من صورة هذه التوسعة (شكل ٥) فعلنا أن نسلخ رواقًا شاميًا أضافه الملك فيصل ومظلّة صحن المسجد؛ إذ يبرز بوضوح انتماؤها لتقنيّة بناء معاصرة، لنصل إلى تصوّر بصحن مكشوف في وسطه قبّة تذكاريّة[١١] عن بنيان السلطان محمود الثاني. والأخير بدوره نسلخ منه السقف المقبّب، لنتصوّر المبنى كما جدّده المماليك[١٢] بسقف خشبيّ هو على الأغلب منبسط من الأعلى وذو أضلاع بين بوائك العقود من الداخل.

أما بالنسبة للتوسعة الأخيرة، ففي ١٤١٠هـ، أعيد بناء المسجد في عهد الملك فهد بن عبد العزيز بمضاعفة مساحته ليصير مجموعها مع مرافق المسجد إلى ١٣٥٠٠م٢، أمّا ملامحه المعماريّة فغيّرت تمامًا مع المحافظة على بعض أوابده الداخلية[١٣].

وعلى الرغم من المستوى الفنّيّ والخدميّ الرفيع الذي روعي في الدور الأخير، إلاّ أنّه لا يعبّر بحال عمّا كان في المبنى الأوّل من عتاقة تاريخ المسجد وتكافل أدواره.

الأدوار المعماريّة في مسجد قباء:

كان المبني القديم لمسجد قباء من أقلّ المساجد الكبرى تغييرًا؛ إذ بمسح تاريخ التوسعات المعاريّة للمسجد نجد الزيادات محصاة الموقع والكيفيّة والتاريخ، من ضمنها عدد من التجديدات المتأخّرة العبّاسية والمملوكيّة والعثمانيّة، وتوسعتان سعوديّتان.

وما قبل ذلك كانت الأدوار المتقدّمة، التي أنشأها الرسول ﷺ، والصحابة والتابعون، وهي بالذات محلّ عنايتنا في هذا البحث.

الدور النبويّ:

اختيار موضع المسجد:

قباء ضاحية من ضواحي المدينة معدودة من

العالية، تبعد عنها قرابة ثلاثة كيلومترات إلى الجنوب على طريق مكة[١٤]. وقد نزل رسول الله ﷺ بقباء في الثاني عشر من ربيع الأوّل حسب أظهر الأقوال. وكان وصوله إلى قباء إيذانًا بانتهاء رحلة الهجرة، وبمرحلة الدعوة الفرديّة من قبلها، وبداية لمرحلة الدعوة المؤسسيّة.

هذا وقد اختلفت المصادر في مدّة مكثه هناك لتتفاوت ما بين ثلاثة أيّام واثنين وعشرين يومًا، وعلى الرغم من رواية للبخاري عن أنس أنّها أربع عشرة ليلة، إلا أنّ السمهوديّ قام بحسابها أربع ليال فقط[١٥]. وهناك نزل الرسول ﷺ ضيفًا على بني عمرو بن عوف من الأوس، ووفدت عليه وفود المدينة.

لقد اختار رسول الله ﷺ لبناء المسجد مربدًا للصحابي كلثوم بن الهدم مضيفه الأول، الذي تخلّى عنه لموضع المسجد، وقيل إنّه كان يومئذٍ مشركًا[١٦].

والمربد فناء متفاوت المساحة استعمل لتجفيف التمر في المجتمعات الزراعية حينذاك، وكان قرب المساكن ضمن عمران الحيّ على هيئة فناء، قد تتخلّله بعض الأشجار وعناصر الري، ومن المرابد الواسعة الشهرة مربد البصرة الذي تحوّل إلى سوق وملتقى ثقافي في العصرين الأمويّ والعبّاسيّ.

على كل حال، لعلّ توسّط مربد ابن الهدم كان مشجّعًا لاختيار الموضع من قبل الرسول ﷺ أو بعض أصحابه، بعد أن برزت حاجة الحيّ لمسجد بإسلام أهله.

هنا ترد روايات أنّ مسجدًا للمهاجرين المبكرين كان هناك ليصبح نواة مسجد قباء[١٧]، ولعلّه أحد عوامل اختيار المكان. كما أنّ إنشاء مسجد - مرتبط بالمركز- هناك قد يُعد إجراء سياسيًّا صائبًا؛ لأنه من أضمن الوسائل لتكريس ولاء تلك الضحية ومراقبته ورعايته.

وترد روايات أخرى أنّ أُطُمًا قديمًا قرب المسجد استخدم لاحقًا كمئذنة له، وكان عمرو بن عوف قد ابتناه بقباء[١٨].

والأطم لدى ابن منظور حصن حجريّ معروف في المدينة والطائف قبل الإسلام، ورد في الحديث عن أسامة -رضي الله عنه- قال: أشرف النبي ﷺ على أُطُم من آطام المدينة، فقال: "هل ترون ما أرى إني لأرى مواقع الفتن خلال بيوتكم كمواقع القطر"[١٩]، كما روي أنه قال: "الآطام زينة المدينة". ويتوسع كنج G.R.D.King في دراسته مقررًا أنه برج أو حصن من بنيان حجريّ أو طيني، كان يستخدم لأغراض سكنية أو دفاعيّة، وقد انتشر على طرز مختلفة في المرتفعات من جنوبي غرب الجزيرة العربية من الطائف إلى اليمن، ووُجد شمال الطائف في المدينة وخيبر وفدك وتيماء. كما يرجّح أنّ أصوله تعود إلى جنوب الجزيرة العربية حسب الأدلّة المعروفة[٢٠].

فلا مانع من أنّ موضع المسجد ضم لاحقًا عناصر متعدّدة من ضمنها ذينك المصلّى المبكر والمربد والأطم.

وهنا أيضًا أسلم الرسول ﷺ أمر الاختيار للناقة المأمورة، الحدث الذي كان عاملاً مهمًّا في تحديد المحلّ الدقيق كما يبدو، بعد أن حسم الوحي الأمر لصالح مسجد في الحيّ عمومًا. في المعجم الكبير للطبراني عن جابر بن سمرة قال: لما سأل أهل قباء النبي ﷺ أن يبني لهم مسجدًا، قال ﷺ: "ليقم بعضكم فيركب الناقة"، فقام أبو بكر رضي الله عنه فركبها فحرّكها فلم تبعث، فرجع، فقام عمر رضي الله عنه فركبها فلم تبعث، فرجع، فقال رسول الله ﷺ لأصحابه: "ليقم بعضكم فيركب الناقة"، فقام علي رضي الله عنه فلمّا وضع رجله في غرز الركاب

وثبت به، فقال ﷺ: "أرخِ زمامها، وابنوا على مدارها، فإنها مأمورة"[٢١].

تأسيس المسجد (أول يوم للهجرة/ ٦٢٢م):

نميل إلى توجّه السمهوديّ، حيث يفرّق بين تأسيس مسجد قباء وبنائه، فيرجح ما يفيد أن الرسول ﷺ لم يزد على أنه اختطّه وافتتح العمل بإنشائه، فقد روي أنّ عثمان رضي الله عنه حضر بناءه، وعلى ذلك لا يستبعد "أنّ النبي ﷺ أسّسه عند قدومه، ثمّ بناه بعد ذلك"، إذ على الأغلب أنّ عثمان كان في الحبشة عند قدوم الرسول ﷺ إلى المدينة. والسمهوديّ يتابع في رأيه هذا آخرين كالسهيليّ، فقد نقل عنه أنّ "أول من وضع حجراً رسول ﷺ، ثم أبو بكر ثم عمر {ولم يذكر عثمان}... وصلّى فيه نحو بيت المقدس قبل أن يأتي المدينة"[٢٢].

ورأي السمهودي هذا مقبول؛ فعدا عمّا ذكر، لا تتسع المدّة التي قضاها الرسول ﷺ في قباء أوّل قدومه لأكثر من التأسيس، حتى في حدّها الأقصى.

لكن على الرغم من أنّ خبر تأسيس المسجد على يد الرسول ﷺ مشهور إلا أنّ ظاهره يتعارض مع روايتين لدى السمهودي:

١. فالأولى عن ابن شبّة[٢٣] أنّ المسجد لم يكُ محدثًا، وإنمّا "كان المتقدّمون في الهجرة من أصحاب رسول الله ﷺ والأنصار بقباء قد بنوا مسجداً يصلّون فيه وهو {مسجد قباء}، فلما هاجر رسول الله ﷺ وورد قباء صلى بهم فيه إلى بيت المقدس، ولم يحدث فيه شيئًا {أي في مبدأ الأمر..} ثم روى أنّه ﷺ بنى مسجد قباء، وقدّم القبلة إلى موضعها اليوم، وقال: "جبريل يؤمّ بي البيت"[٢٤].

٢. والثانية نقلاً عن ابن بكير عن المسعوديّ أنّ عمّار بن ياسر قال لمّا قدم رسول الله ﷺ فنزل بقباء: "ما لرسول الله ﷺ بدٌّ من أن يجعل له مكانًا يستظل به إذا استيقظ ويصلّي فيه، فجمع حجارة فبنى مسجد قباء"[٢٥].

فلو أمن التعارض بين الروايتين، وبين المشهور من حيث التأسيس النبوي للبث التعارض قائما ما بينهما، إلا إذا عنى الرواة مراحل أخرى سبقت التأسيس، كأن تكون بنيانًا مؤقتًا بدون تأسيس على مساحة محدودة ممّا صار من بعد للمسجد.

لكن من الواضح أنّ أيًا من الخبرين -أو غيرهما- لا ينفي قضية السبق كأوّل مساجد الأمّة، فالأمر كما أورد أحد الدارسين: "سواء كان الذين اختاروا موضعه ابتداءً هم المهاجرون والأنصار قبل وصول النبي ﷺ، أم كان الذي اختار موضعه هو النبي ﷺ قبيل دخوله المدينة المنورة لأوّل الهجرة - على المشهور- فإنّ ذلك لا يغيّر من كونه أوّل مسجد بني في الإسلام"[٢٦].

أما السمهوديّ في هذا السياق فله - على غير العادة - نقاش متلجلج يراوح فيه بين قضيّة السبق وقضيّة التأسيس النبوي[٢٧].

ومن باب وضع المقولات السابقة في نسق منطقيّ، لعلّ ترتيب عمليَّة التأسيس كالآتي:

١. بهجرة السابقين من المهاجرين: بعض الصحابة[٢٨] يطهرون مساحة في قباء لصلاتهم، ويحيطونها بسور غير مؤسس قد يشبه السياج لتطهيرها، ويستخدمونها بشكل مؤقت بانتظار قدوم رسول الله ﷺ وإقراره.

٢. بقدوم رسول الله ﷺ: عمّار رضي الله عنه يجعل له ظلاً هناك بعريش أو نحوه.

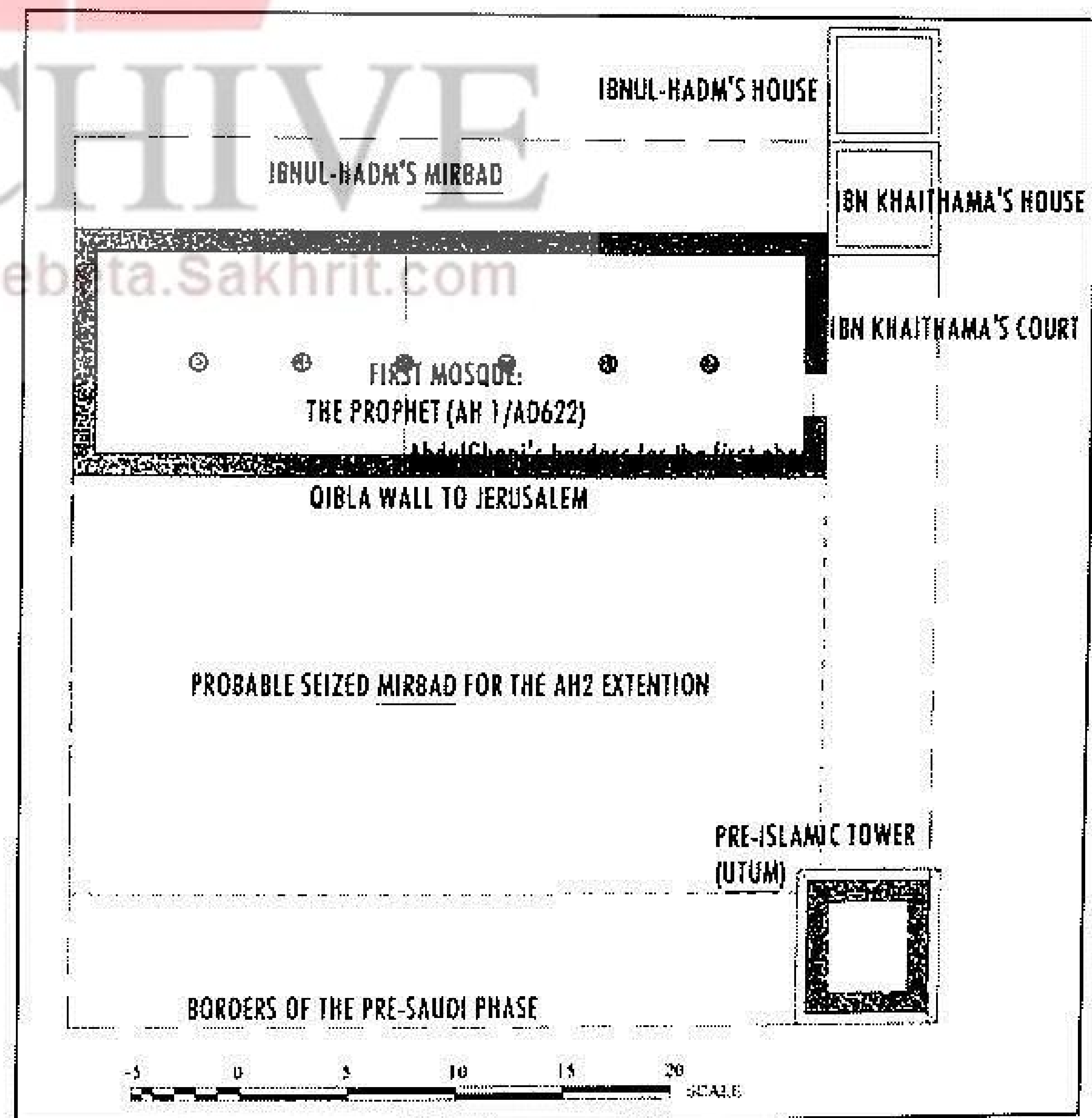
٣. يقرّ رسول الله ﷺ هذا الموقع، ويضيف إليه المربد، ويفتتح تأسيس البنية الإنشائية الدائمة للمسجد بالعمل نفسه.

٤. بتحويل القبلة إلى المسجد الحرام: تُدخل توسعة جديدة إلى مسجد قباء، حيث الرسول ﷺ "قدّم القبلة".

المسجد النبويّ الأوّل في قباء (١هـ/٦٢٢م): (شكل ١)

هذا الدور مشهور بأنّه صاحب القبلة إلى بيت المقدس، ولكن كأن بعض تفاصيل تعديلات المبنى أخفاها عنّا تحويل القبلة كحدث عظيم. إذ من الظاهر أنّ تعديلاً قد وقع، لتوالي النقولات بهذا المعنى:

١. عن ابن رقيش قال: "بنى رسول الله ﷺ مسجد قباء، وقدّم القبلة إلى موضعها اليوم، وقال: "جبريل يؤم بي البيت"، فحدثني نافع أن ابن عمر كان بعدُ إذا جاء مسجد قباء صلّى إلى الأسطوانة المخلّقة[٢٩] يقصد بذلك مسجد النبي ﷺ الأوّل"[٣٠].



(شكل١)

الدور النبويّ الأوّل (١هـ/٦٢٢م)

١. *مبنى الدور النبويّ الأوّل وهو أوّل مسجد في الإسلام، مع توضيح حدود حسب عبدالغني ٢٠٠٣.*

٢. *محلّ دار كلثوم بن الهدم* (AbdulGhani 2003:156)

٣. *محلّ دار سعد بن خيثمة* (AbdulGhani 2003: 156)

٤. *أطم عزة*

وابن رقيش هنا يتكلّم عن المسجد في عصره. والشاهد في هذا الحديث مزدوج. فالأوّل أنّ تقديم القبلة المذكور كان إلى الكعبة، ولم يتبعه تقديم لاحق قد يلبس عليه، ممّا يعني أنّ جدار القبلة المكّية كان راجعًا حتّى قدّمه الرسول ﷺ تقديمًا نهائيًا.

والثاني أنّ المقام السابق لرسول الله ﷺ كان في وسط المسجد الحالي "إلى الأسطوانة المخلّقة" فيما بعد...وبما أنّه ﷺ هو الإمام، فإنّ جدار القبلة الشاميّة كان هناك إذًا، حتّى وسّعه إلى الأطم من الشمال بعد تحويل القبلة كما سيتّضح لاحقًا.

٢. وقال أبو غسان: "أخبرني من أثق به من الأنصار من أهل قباء أنّ موضع قبلة مسجد قباء قبل صرف القبلة أنّ القائم كان يقوم في القبلة الشاميّة، فيكون موضعَ الأسطوان[٣١] الشارعة في رحبة مسجد قباء"، فجدار القبلة كان إذًا في صحن المسجد من بعد. ثمّ يواصل أبو غسّان: "وأخبرني أيضًا أنّ مصلّى رسول الله ﷺ بعد صرف القبلة كان إلى حرف الأسطوان... دون محراب مسجد قباء عن يمين المصلّى فيه"[٣٢].

٣. ويُستأنَس هنا بانطباع السمهوديّ عن زيادة في المسجد: "مقتضى ما تقدّم عن أبي غسّان أنّ هذه الأسطوانة {المخلّقة} عندها مصلّى رسول الله ﷺ قبل تحويل القبلة. وأنّ مصلاه بعد التحويل كان إلى الأسطوانة التي في صفّ هذه الأسطوانة ممّا يلي القبلة... فالرواق القبلّي مزيد في المسجد، وجعلوا المحراب به في محاذاة المصلّى الشريف ممّا يلي الأسطوانة المذكورة"[٣٣].

ولا خبر عن عملية اختطافه سوى ذلك المذكور أعلاه عن الطبراني في الكبير عن جابر بن سمرة بشأن تسليم موضوع الاختيار للناقة المأمورة في ضمن المربد. لكن نفهم ممّا ذكرناه أنّ قبلتي المسجد المبكّر المكّيّة والشاميّة كانتا راجعتين عن موضعهما الحالي.

فالشامية كانت مكان صفّ الأعمدة الثالث قبل التوسعة الأخيرة، وهو ذاته المطلّ على الصحن حينئذ. ففي هذا الصف تقوم الأسطوانة المخلقة منذ أيام رسول الله ﷺ وقد حوفظ على موضعها بالتواتر.

وأمّا المكّيّة فكانت متأخرة بمقدار رواق قبل احتياز مربد كلثوم بن الهدم تماماً، وذلك لنقل أبي غسّان أنّ مصلّى الرسول ﷺ كان إلى الصفّ الذي دون جدار القبلة: أي صفّ الأعمدة الأوّل في المسجد الآن كما فهم السمهودي.

إذاً كان المسجد حسب الأوصاف المذكورة من رواقين اثنين فقط، بينهما صفّ واحد من ستة أعمدة: لأنّ السابع أضافه عثمان رضي الله عنه على طول الجانب الغربيّ للمبنى النبوي التالي للمسجد، وهي من جذوع النخل قياساً على المسجد النبوي حينذاك. ويسوق عبد الغني افتراضاً من رواقين بينهما ثلاثة أعمدة نتغاضى عنه لعدم إيراد أو ثبوت أدلة عليه[٣٤].

وكان سقف المسجد عريشاً من سعف النخيل في البداية، فقد رُوي عن معاذ بن رفاعة أنّه قال: "كان رسول الله ﷺ يصلي إلى الأسطوانة الخارجة، وهي في صفّ المخلّقة، وإنما كان موضعها يومئذ كهيئة العريش"[٣٥]. ولم نصل إلى ما يثبت أو حتّى يشير إلى وجود صحن للمسجد، لنفترض أنّ العريش غطّى كامل المساحة التي كانت صغيرة كما استنتجنا من قبل.

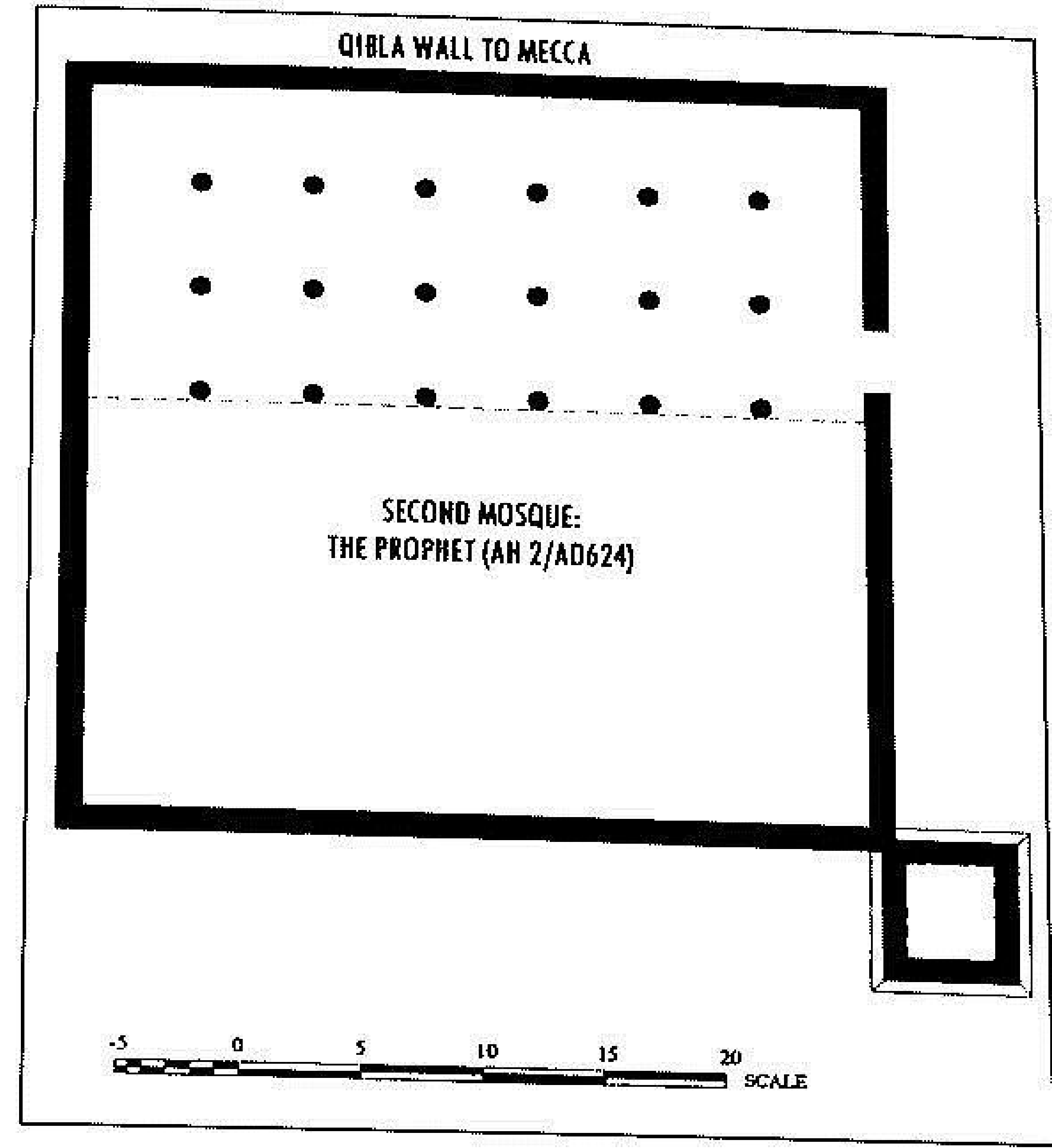
أما جدران المسجد فقد أسست من حجر. وربما بنيت منه كذلك حسب الخبر عن عمّار رضي الله عنه أعلاه أنه "جمع حجارة فبنى مسجد قباء"، وحسب السهيلي: "أول من وضع حجراً رسول الله ﷺ، ثم أبو بكر ثم عمر، وصلّى فيه قبل أن يأتي المدينة"[٣٦].

ولم يكن للمسجد إلاّ مدخل فذّ، مخالفاً بذلك الانطباع السائد أنّ المساجد الأولى كانت متعددة المداخل. ويذكر السمهودي أنّ الباب المذكور كان بفناء دار سعد بن خيثمة رضي الله عنه، ويفصّل: "هو المسدود اليوم {في زمن السمهودي} يظهر رسمه من خارج المسجد في جهة الغرب، وكان شارعاً في الرواق الذي يلي الرحبة من المسقف القبلي"[٣٧]. ووضعُ الباب بفناء سعد لا يضيره إذ كان عزباً، فقد كان رسول الله ﷺ يتحدّث في منزله إلى أصحابه، ذلك المنزل الذي كان يسمّى منزل العزّاب[٣٨].

المسجد النبوي الثاني في قباء (٢هـ/٦٢٤م): (شكل ٢)

صلى الرسول ﷺ والمسلمون في المبنى المبكّر حتى تحويل القبلة بعد ستّة عشر شهراً من الهجرة[٣٩]، الحدث الذي وافق زيادة في المجتمع الجديد. اقتضى ذلك كلّه لا تعديل المسجد حسب القبلة الجديدة فقط، بل توسعة المبنى كذلك.

ولم تكن حادثة تحويل القبلة يوميّة أو عابرة، فقد أحدثت هزّة في علاقات المجتمع الوليد باليهود خصوصاً، بعد إيذانها باستقلاليّة جليّة للمسلمين عن ميراث أهل الكتاب، وهكذا استدعت



(شكل ٢) الدور النبويّ الثاني (٢ هـ/٦٢٤م)

التمهيد والبيان في القرآن الكريم ذاته، وانسحب أثرها على المساجد كلّها، وكلّها حينئذٍ في المدينة وضواحيها، كما وردت الروايات بذلك عن الحرم المدنيّ ومسجد بني سلمة ومسجد بني حارثة، ومسجد قباء[٤٠].

روى ابن سعد عن أبي سعيد الخدري قال: "لمّا صرفت القبلة إلى الكعبة أتى رسول الله ﷺ مسجد قباء، فقدّم جدار المسجد إلى موضعه اليوم وأسسه، وقال رسول الله ﷺ: "جبريل يؤمّ بي البيت"، ونقل رسول الله ﷺ وأصحابه الحجارة لبنائه"[٤١].

وروي أن عمر رضي الله عنه قال: "والذي نفسي بيده لقد رأيت رسول الله ﷺ وأبا بكر في أصحابه ننقل حجارته {أي مسجد قباء} على بطوننا، يؤسسه رسول الله ﷺ بيده وجبريل يؤمّ به البيت"[٤٢].

وروى الطبراني عن جابر بن سمرة أيضًا قال: لمّا قدم رسول الله ﷺ المدينة قال لأصحابه: "انطلقوا بنا إلى أهل قباء نسلّم عليهم". فأتاهم فسلّم عليهم فرحّبوا به. ثم قال: "يا أهل قباء، ائتوني بأحجار من هذه الحرّة". فجمعت عنده أحجار كثيرة، ومعه عَنَزَة له، فخطّ قبلتهم. فأخذ حجرًا فوضعه رسول الله ﷺ، ثم قال: "يا أبا بكر! خذ حجرًا فضعه إلى حجري". ثم قال "يا عمر! خذ حجرًا فضعه إلى جنب حجر أبي بكر". ثم قال يا عثمان! خذ حجرًا فضعه إلى جنب حجر عمر". ثم التفت إلى الناس، فقال: "ليضع كلّ رجل حجره حيث أحبّ على ذلك الخط"[٤٣].

عندئذ أُعيد التأسيس، ومقتضى ذلك أن المسجد النبوي الأول هناك غُيِّرت ملامحه. وفي هذا السياق نستذكر الحديث السالف عن ابن رقيش: "بنى رسول الله ﷺ مسجد قباء، وقدّم القبلة إلى موضعها اليوم، وقال: "جبريل يؤم بي البيت". فأحد التعديلات هو إعادة بناء جدار القبلة المكّية مع تقديمه، أي توسعة المسجد بمقدار رواق من هذه الناحية.

ولا يذكر هنا إضافة محراب أو ما يشبهه لتحديد القبلة في هذه التوسعة، لكن الشموس بنت النعمان روت أنه كان يقال: "إنه {أي مسجد قباء} أقوم مسجدٍ قبلةً"[٤٤]، عدا عما ذكرناه عن تعيين مصلّى للرسول ﷺ عند الأسطوانة الثالثة المخلّقة، وأنّه انتقل إلى ما يحاذيه من جدار القبلة المكّيّة عند التحول إليها، ممّا دعا إلى بناء المحراب - لاحقًا على الأغلب- عندها.

أما من ناحية الشام فيبدو أنّ المسجد وسّع حتّى أطم عزّة[٤٥]. وهو أطم قريب. نرجّح ذلك لأن أعداد المسلمين في المدينة قفزت قفزات زمن الرسول ﷺ منذ الدور المبكّر ممّا استدعى توسعة رئيسة. كما لم يرد صراحةً أنّ عثمان رضي الله عنه وسّع

المسجد من هناك، أو أنّ الأمويين أضافوا أيّة زيادة كبيرة في المسجد ككلّ.

وإذ ذاك كان المسجد بثلاثة أروقة في القبلة، فلا دليل على غيرها، حسب ابن زبالة والسمهودي[٤٦].

وبالنسبة للمدخل فقد بقي فردًا، كما ورد أنّه كان مزودًا بباب، ولم يُترك مسيّبًا، ففي خبر عن ابن زبالة عن شيخ من بني عمرو بن عوف قال: أتانا عمر بن الخطاب بقباء، فقال لخيّاط بسدّة الباب: انطلق فأتني بجريدة وإياك والعواهن..[٤٧]، وسدّة الباب هي ما يفتح ويسد منه.

بدايات مئذنة مسجد قباء:

مرّ بنا أنّه في موقع بناء المسجد كان هناك أطم لبني حبيب بن عمرو بن عوف رهط سويد بن الصامت، هو ذلك المذكور "أطم عزّة"، وكان من ابتناه بقباء هو جدّهم عمرو بن عوف[٤٨].

ولعل الأطم عند مسجد قباء استعمل للأذان حينذاك، شاهد ذلك ما رواه الفيروز آبادي: أنّ مئذنة الدور الأمويّ من المسجد بنيت مكانه أيّام الوليد، روى عاصم بن سويد عن أبيه: " وكانت له درجة لها قبة يؤذن فيها يقال لها النعامة، حتى زاد فيه الوليد بن عبد الملك"، ولا مناص من أن تكون "النعامة هي سلف الصومعة" عند السمهودي في موضع آخر: "الصومعة هي المنارة التي في ركنه الغربيّ مما يلي الشام، وسيأتي في ترجمة غُرّةَ أنه اسم أطم لبني عمرو بن عوف ابتنيت المنارة في موضعه"[٤٩]. ومن حيث لا تُعلم زياداتٌ ما بين عثمان رضي الله عنه والوليد: فإنّنا نستنتج أنّ قبّة النعامة المذكورة منشأة من أيّام عثمان خصيصًا للأذان كما ورد.

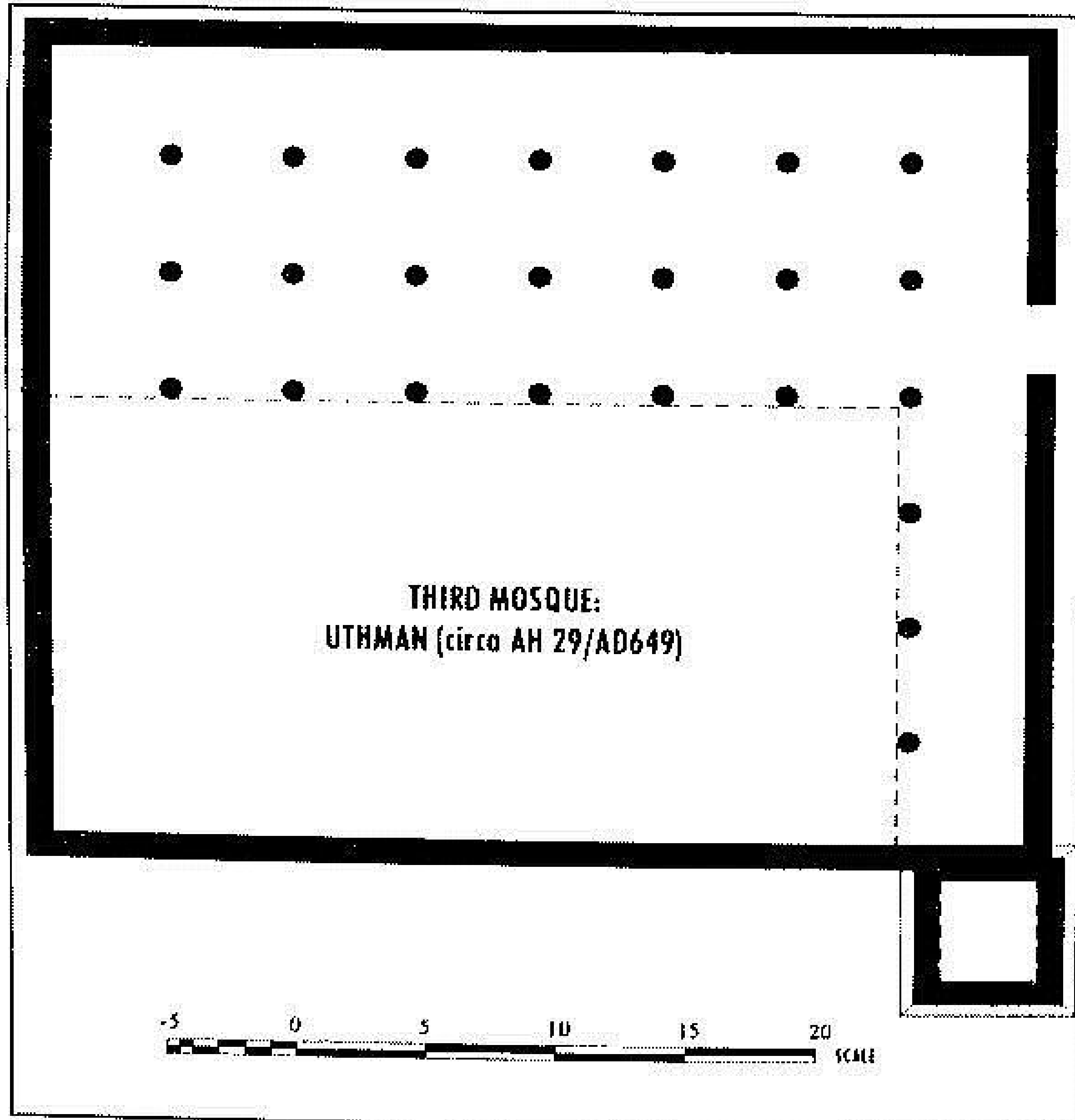
وبما أنّ الأطم قديم، ومحتاز في المسجد منذ البناء النبويّ الثاني، فالأذان عنه بدون قبّة قبل عثمان هو الأصل في الأمور. والبديل في ارتقاء أسطح المساكن المجاورة ليس مطروحًا بشكل جدّي لما فيه من المشقّة والتكلّف.

فإذا كان ذلك، فإننا نشهد بداية حقيقية للمآذن منذ أيام الرسول ﷺ، خلافًا لما درج في أدبيّات العمارة الإسلامية من تأخّر ذلك العنصر حتّى زمن معاوية رضي الله عنه.

توسعة الراشدين(٢٩هـ/٦٤٩م)(شكل ٣):

روى ابن شبّة: " إنّ ما بين الصومعة إلى القبلة زيادة زادها عثمان بن عفّان رضي الله عنه[٥٠]، وزمن الزيادة غير محدّد خلال عهده ٢٢-٣٥هـ. إلا أنّه ربّما زامن أعمال التوسعة في مسجد الرسول ﷺ في المدينة ٢٩هـ/ ٦٤٩م[٥١].

والمقصود بالنصّ السابق ليس حاسم الوضوح، فنحن بين خيارين مختلفين تمامًا. الأوّل أن تكون الزيادة رواقًا غربيًّا واحدًا امتدّ على طول المسجد من الصومعة إلى جدار القبلة ممّا يتكامل مع اقتراحنا السالف عن الدور الثاني من مسجد قباء النبوي، أمّا الخيار الثاني فإن الزيادة



(شكل ٣) الدور النبوي الثاني (٣ هـ/٦٢٤م)

المذكورة كانت على عرض المسجد الشاميّ في الدور النبويّ الثاني إلى الأطم.

وفي الظاهر هناك وجاهة للافتراض الثاني على الرغم من أنّه يتعارض مع اقتراحنا السالف عن الدور النبويّ الثاني؛ لأنه يقتضي أنّ الأخير لم يُزَد فيه ذلك الدور إلاّ من جهة القبلة المكّيّة، وأنّ عرضه منذ التأسيس ثابت، فهل من الممكن أن تكون تلك التوسعة المفترضة الكبيرة من إنجاز دولة الخلافة الثريّة أيام عثمان؟!

نحن لا نملك من الأدلّة ما يجعلنا نحسم بردّ الافتراض الثاني، لكن نرجّح الخيار الأوّل إعمالاً للأسباب المذكورة في معرض نقاشنا للدور النبوي، ولرواية عاصم بن سويد: "كان مسجد قباء على سبع أساطين {أيام عثمان...} حتى زاد فيه الوليد بن عبد الملك بعد ذلك"[52]. فالتنبيه على عدد الأساطين قد يوحي بأنّ عددها لم يكن كذلك من قبل حتّى زادها عثمان إلى سبع. يؤيّد ذلك أنّ المؤرخين لم يميّزوا لعثمان توسعة كبيرة حتّى لقد أنكرها بعضهم. لرواية ابن زبالة: "ولم يزل مسجد قباء على ما بناه رسول الله ﷺ إلى أن بناه عمر بن عبد العزيز {أي زمن الوليد}"[53]، فلو ضاعف عثمان المساحة حسب الافتراض الثاني لما أنكر التوسعة ابن زبالة وتابعه في ذلك السمهودي.

يؤيدنا في ذلك خبر نقله البرادعي، وهو كاتب معاصر أنّ عثمان أصلح الجدار الغربي الذي كانت فيه المنارة[54].

وممّا يدلّ عليه الخبر الأخير أنّ عثمان رضي الله عنه لم يغير صفة بناء الدور النبوي الثاني، فبقيت الأعمدة والسقف والجدران من الموادّ والتقنيات نفسها[55]. ليخلص تصوّرنا إلى مسجد من سبع أساطين عرضًا في ستٍّ طولاً، من ضمنها إضافة الرواق الغربيّ طولاً.

وبالنسبة لصحن المسجد والأجزاء المسقوفة منه في توسعة الراشدين؛ لم نصل إلى ما يدلّ على غير الظلّتين على ناحية القبلة والرواق الغربيّ.

أما بالنسبة لعنصر الأذان (سلف المئذنة)، فقد أوردنا سابقًا أنّ عثمان أضاف قبة النعامة فوق أطم عزّة، ممّا قد يكون أعطى الانطباع الأبكر عمّا يشبه مآذن المساجد في أيامنا.

توسعة الأمويّين (٩١هـ/٧٠٩م) (شكل٤):

ثم إنّ عمر بن عبد العزيز رحمه الله بنى مسجد قباء ووسّعه أيام الوليد. وزمن هذه الأعمال غير محدد أيضًا، لكن ربما كان المشروع موازيًا أو تاليًا لتوسعة المسجد النبوي في ٩١هـ/٧٠٩م[56].

وقيمة مساجد عمر بن عبد العزيز في المدينة عالية جدًّا، لحرصه الموثّق على إشراك فقهاء المدينة في زمنه في صنع القرار وإشهادهم على تنفيذه[57]، وهم حينئذٍ من الصحابة وكبار التابعين. ومن هذا المنطلق بالذات كان حرصنا على ضمّ عمله إلى بحثنا هذا، لقيمته العملية في تصميم المساجد.

وحسب جرد السمهوديّ لا نجد تعديلات بارزة بين أعمال الأمويين وزمانه، حيث أعاد المماليك إنشاء المئذنة وبعض الجدار والسقف[58]، الأمر الذي يفيد أنّ الأدبيّات المبكرّة كابن شبّة وابن النجّار، كانت تتكلّم عن أوصاف هذا الدور بالذات.

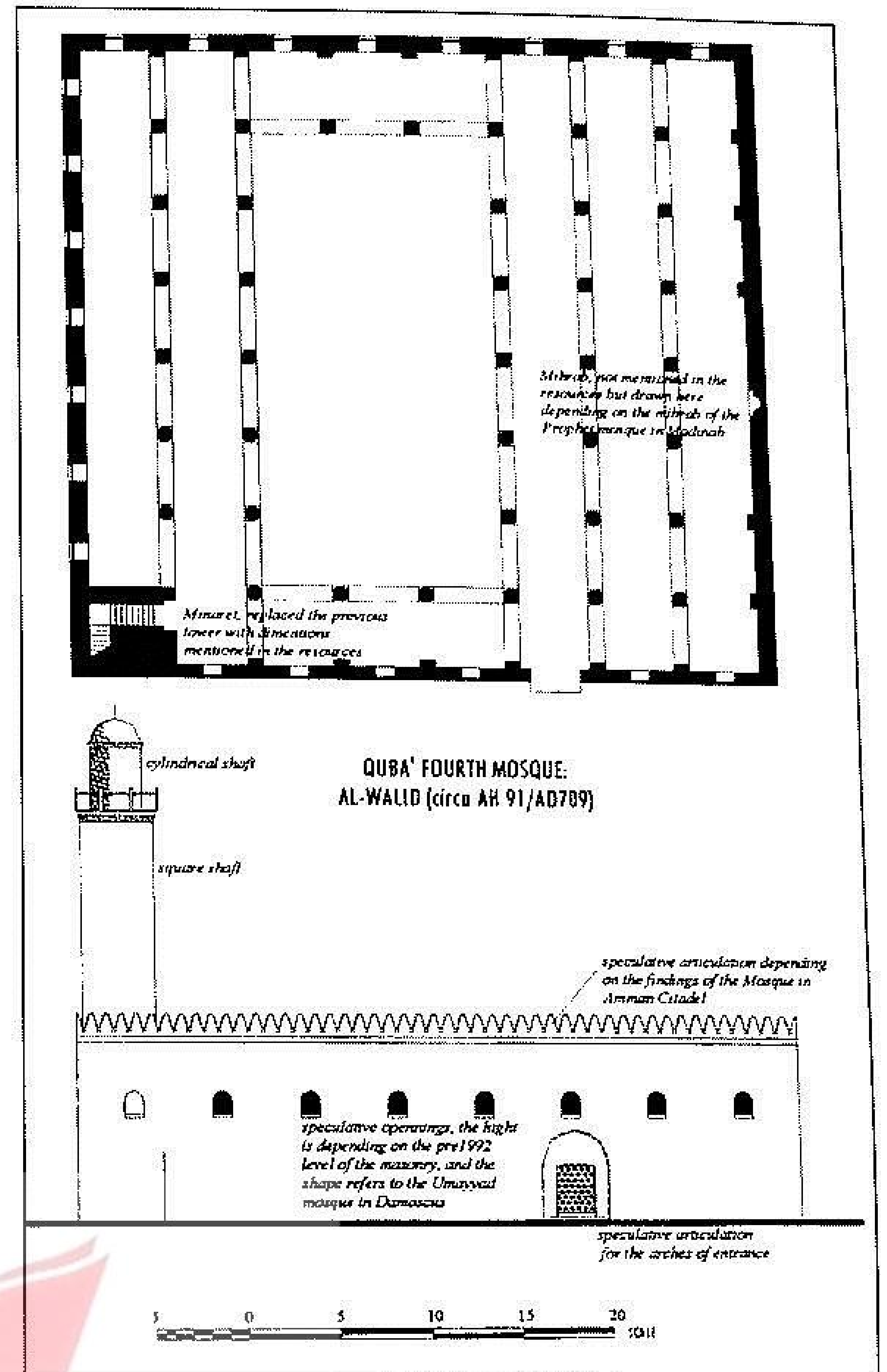
وربما تجدر دراسة هذه المرحلة بالموازنة مع المسجد النبويّ والمسجد الأقصى، ومسجد دمشق إذ ذاك، من جهة ما نراه من الإضافات على عناصر المسجد بشكل خاص، مثل المحراب كعنصر دارج حتى الآن، والمقصورة كعنصر تراجع استخدامه.

رواق شاميّ شرق المنارة مع بعض التعديلات الأخرى، وذلك بمواصفات سائر مشاريع الأمويّين الكبيرة.

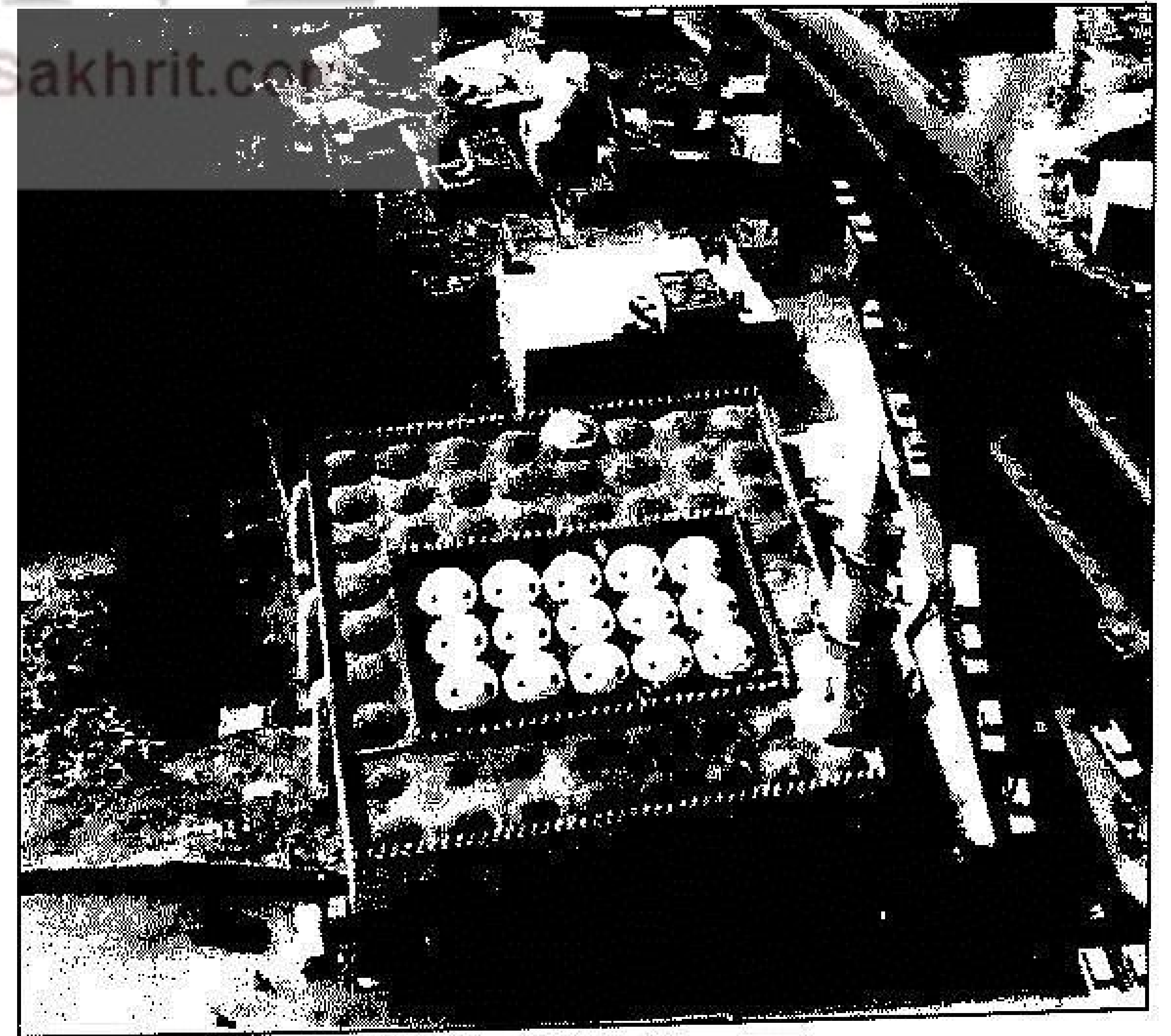
واهتم أصحاب أخبار المدينة بسرد تفصيلات مبناه الذي عاصروه، والذي كان - كما أشرنا سابقًا - هو إيّاه المبنى الأمويّ حتّى زمان السمهوديّ، مع ترميمات محليّة بسيطة.

نقل ابن شبّة قياسات مسجد الدور الأمويّ في القرن الثاني الهجريّ عن أبي غسّان " أنّ طول مسجد قباء وعرضه سواء، وهو ستّ وستّون ذراعًا"[٥٩].. وطول ذرعه في السماء {أي ارتفاع واجهته} تسعة عشر ذراعًا[٦٠]، ثمّ أورد ابن النجّار قياسات القرن السابع: "وذرعت مسجد قباء فكان طوله ثمانٍ وستين ذراعًا تشفّ قليلاً، وعرضه كذلك، وارتفاعه في السماء عشرون ذراعًا"[٦١]. بموازنة رقميهما ندرك أنّهما يصفان الدور نفسه وهو الأمويّ غالبًا، والفرق الطفيف ربّما عاد إلى هامش الخطأ الشخصي.

ثم إنّ السمهودي اختبر القياس: " فكان ذرع طوله من المشرق إلى المغرب ممّا يلي الشام ثمانية وستين ذراعًا ونصفًا، وكان عرضه من القبلة إلى الشام تسعة وسبعين ذراعًا، وذرع طوله بين المشرق والمغرب ممّا يلي جدار القبلة أرجح من سبعين ذراعًا بيسير. وطول ذرعه في السماء من أرض المسجد إلى سقفه تسعة عشر ذراعًا، وطوله من خارجه من البلاط الذي في غربيّه إلى أعلى شراريفه أربعة وعشرون ذراعًا"[٦٢]، لتظهر في أرقامه فروق ربما ترجع إلى الترميم المملوكيّ المعاصر له.



(شكل ٤) الدور الأمويّ (٩١هـ/٧٠٩م؟)


(شكل ٥) مسجد قباء قبل إعمار ١٤١٠هـ

الأوصاف العامّة:

عاد مسقط مسجد قباء مربّعًا بعد الأعمال الأمويّة بزيادة على الدور الراشديّ هي على الأغلب

المصدر	التاريخ	الطول شرق - غرب	الطول قبلة -شام	الارتفاع
ابن شبّة	القرن الثاني	٦٦ ذراعًا	٦٦ ذراعًا	١٩ ذراعًا
ابن النجّار	القرن السابع	> ٦٨ ذراعًا	> ٦٨ ذراعًا	٢٠ ذراعًا
السمهودي	القرن العاشر	٦٨,٥ذراعًا (شام) ٧٠٢ذراعًا (قبلة)	٧٩ ذراعًا	١٩ ذراعًا

واضافة إلى القياسات يصف ابن النجّار وجود فتحات في جدران المسجد المعاصر له: "وفي جدرانه طاقات نافذة إلى خارج، في كلّ جانب ثمان طاقات، إلاّ الجانب الذي يلي الشام {ففيه سبع فقط}، والثامنة فيها المنارة، فهي مسدودة"(٦٣). أما السمهوديّ فيروي أنّ الحال في زمنه تغيّر بعد تعديلات المماليك، لكنه يربط بين القديم والمعاصر بقوله: "في زماننا سدّوا من الجهة الشاميّة طاقة أخرى ممّا يلي المنارة المذكورة، وسدّوا ممّا يليها من جهة المغرب ثلاث طاقات أيضًا"(٦٤)، وبذلك يثبت وجود فتحات في الجانب الشاميّ أيضًا، بينما لم يرد ما يدل على فتحات في جدار القبلة إلاّ إذا فسّرنا عبارة "في كل جانب " لدى ابن النجّار أنّها تتضمنه، والله أعلم.

وقد افترضنا هنا أنّ الجدار زُوّد بشرفاته (أو شراريف) في أعلاه ضمن هذه التوسعة، قياسًا على إضافتها في جدران الحرم النبوي في المدة نفسها(٦٥).

التفاصيل الداخلية:

"بناه {عمر} بالحجارة والجصّ، وأقام فيه الأساطين من الحجارة بينها عواميد الحديد والرصاص، ونقشه بالفسيفساء... وسقفه بالساج، وجعله أروقة وفي وسطه رحبة"(٦٦).

يسوقنا الوصف المذكور إلى أنّ طبقة التكسية أو القصارة كانت من الجصّ على بعض الجدران والأساطين، أو أنّ بعض النقوش نفّذت بالجصّ وهو أغلب. وعلى الرغم من ذلك، و أنّ الأسافين (عواميد الحديد والرصاص) بين الوحدات الحجرية في الأعمدة تقنية قديمة مارسها المسلمون منذ بدايات العصر الأمويّ على الأقل، مثلما فعل زياد في جامعي البصرة والكوفة(٦٧)، إلا أنّه يبدو أنّ التقنيتين كلتيهما كانتا من مميّزات المنشآت الخاصّة فقط، وأنّهما كانتا غير شعبيتين حينئذٍ ممّا حدا بالأدبيات إلى التنبيه إليهما.

أما السقف فهنا أوّل تعديل مذكور على الدور النبوي الثاني، ويبدو أنّ تعديل الأعمدة بدورها هو من مقتضيات وزن السقف الثقيل. وربّما خصّ عمر جزءًا من السقف والجدران بزخارف مميّزة بالفسيفساء كما فعل في المسجد النبوي في المدينة ممّا يعد استمرارًا لنهج الأمويين في تزيين المساجد الكبرى، ومنها المسجد الحرام والنبوي والأقصى وقبّة الصخرة والمسجد الأموي في دمشق.

أما قول السمهودي: "وجعله أروقة وفي وسطه رحبة، فهذه العبارة نراها تشكّل شاهدًا في بابين:

أولهما أنّ المسجد لم يكن ذا رحبة في وسط أروقته من قبل، ممّا قد يعني عدم وجود مجنّبات

سابقة كالحلقة حولها، إلاّ ما ذكر عن ظلّة القبلة النبويّة ورواق عثمان الغربي.

والثاني: أنّ جعل المسجد أروقة اقتضى تكوين انطباع بعدد من الفراغات المعماريّة الطولية (التي هي الأروقة)، لا أن يكون الفراغ متصلاً بتحميله على شبكة من الأعمدة... هذا بدوره يوضّح أنّ الأعمدة حملت منذئذٍ أقواساً معقودة في اتجاه واحد ممّا أعطى الانطباع المذكور بالأروقة. وقد استمر على ذلك حتى غيّره العثمانيون.

وعدد الأروقة سبعة أروقة بحساب السمهودي نقلاً عن ابن النجار، عرض كلّ منها سبعة أذرع إلا قليلاً. حيث يروي السمهودي: "وذكر ابن النجار في عدد أساطينه ما يوافق كونه على سبعة أروقة أيضًا؛ فقال: وفي المسجد تسعة وثلاثون أسطوانًا، بين كل أسطوان وأسطوان سبعة أذرع شافة"[٦٨]، يوافق ذلك ما فصّله السمهودي عن ابن جبير في رحلته: "إنّ مسجد قباء سبع بلاطات، يعني أروقة كما هو في زماننا، وبيانه أنّ المسقّف القبلي ثلاثة أروقة، والشامي اثنان، وفي المغرب رواق واحد يلي باب المسجد اليوم، وفي المشرق في مقابلته رواق واحد أيضًا"[٦٩].

أما الرحبة أو الصحن فقد نقل السمهودي قياساتها في القرن الثاني عن ابن شبّة عن أبي غسان: "وطول رحبته التي في جوفه خمسون ذراعًا، وعرضها ستّة وعشرون ذراعًا"، ثم روى قياساته الخاصة في القرن العاشر: "وذرع طول صحنه من المشرق إلى المغرب أحد وخمسون ذراعًا، وعرض صحنه من القبلة إلى الشام ستة وعشرون ذراعًا وربع"، ليستنتج: "فصحّ بذلك أن رحبة المسجد اليوم {في القرن العاشر} على ما كانت عليه في زمن أبي غسّان {أي الدور الأموي للمسجد}"[٧٠].

ونتوقع أنّ محراب مسجد قباء قد أضيف في هذا الدور، وعلى الرغم من أنني لا أعرف أخبارًا بهذا الشأن في المصادر، إلا أنّ الانتشار الواسع للمحاريب منذ تلك المدة وما بعدها، سواء في المواقع الآثارية أو المصادر التاريخية، يذهب بنا إلى أنّ الأمويّين أضافوا أحدها إلى مسجد قباء.

المنارة:

"وعمل له منارة"، يعني محلّ الأطم السابق، ممّا يشير إلى أنّ ذاكم الأطم كان يستخدم للأذان قبل ذلك، فالمنارات كانت في ذلك الحين عناصر قديمة في المساجد، على الأقل منذ إضافة زياد بن أبيه مأذن لمسجد البصرة في أيام معاوية.

والمنارة الأموية هي "الصومعة"، وهي ألطف من المنارة المملوكية اللاحقة. وابن النجّار يورد وصفها كالآتي: "المنارة عن يمين المصلي وهي مربعة... وطول منارته من سطحه {على ارتفاع ١٩ ذراعًا لدى ابن النجار} إلى رأسها {أي شرفتها} اثنان وعشرون ذراعًا، وعلى رأسها قبّة طولها نحو عشرة أذرع، وعرض المنارة من جهة القبلة عشرة أذرع شافّة، ومن المغرب ثمانية أذرع"[٧١]، فيقارب ابن النجار بذلك وصف ابن شبّة من القرن الثاني: "وطول منارته خمسون ذراعًا {من ضمنها القبلة}، وعرضها تسعة أذرع وشبر في تسعة أذرع" كما يخبرنا السمهودي أنّ بابها كان في القبلة منها[٧٢].

خاتمة:

لدى ابتداء هذا البحث، كان قصارى المؤمل فيه أن يحصي أخبار مسجد قباء، ويقدم منها ما قد ينفع الدارس والمصمّم المعماري، ولم يكن من المتوقع أن تصل البيانات المتوافرة إلى هذا المستوى من حيث المقدار أو الجديّة؛ بحيث رفعت طموح البحث إلى إعادة البناء. وقد كان للتفصيل الممتاز في كتب التراث دور كبير في ذلك.

ويهمنا هنا إثبات الفوائد الرئيسة التي أوصلنا إليها هذا البحث:

١. مسجد قباء هو أحد اثنين أشرف عليهما رسول الله ﷺ وبيده الشريفة شارك في تأسيسهما وبنائهما، وهذا يضفي على تفصيلاته المعماريّة قيمة مرجعيّة توازي قيمة متعلقات المسجد النبوي في المدينة. تنسحب هذه القيمة على الدورين الراشدي والأموي بدرجة أقلّ، للدور الواضح الذي كان للصحابة والتابعين فيهما.

٢. يثبت مسجد قباء قيمة المسجد ووجوده كمؤسسة مستقلّة منذ بواكير الإسلام، ويفنّد بذلك مقولة لدى عامّة الدارسين الغربيين أنه لم يتبلور دوره حتّى مدة متأخرة حيث أدّت أسباب سياسيّة إلى ظهوره. وذلك استمرارًا لزعم كتّاب كلاسيكيّين مثل كايتاني CAETANI وكروزل[٧٣] CRESWELL وواتWATT، وضمن سياق غير لائق أحيانًا، أنّ مسجد الرسول ﷺ لم يكن أكثر من سكن له. بل نجد الأخير يحاجّ في مسجد قباء بالذات في معرض ادّعائه ذلك. ليزعم من خلال تقديمه لترجمة الجزء السابع من تاريخ الطبري أنّه ربّما لم يكن أكثر من قطعة أرض محاطة بسور أو سياج[٧٤]. كأنّه يخشى أن تثبت للمساجد كينونة نبويّة.

٣. يثير مسجد قباء قضيّة أصل المئذنة، حيث رجّح البحث اختصاص الأذان بمبنى منذ الدور النبويّ الثاني، كما استدل على تبلور شكل مبناها منذ عثمان رضي الله عنه على الأقل.

٤. توضيح أهمية مصادر التراث الإسلامي في دراسة العمارة الإسلامية من خلال هذه الدراسة وغيرها: إذ إنّ " العمارة الإسلامية مذهب غربيّ النشأة والنشر، والأصل أنّه يسعى إلى فهم ذلك الفنّ بشتّى الطرق المحتملة، لكن باعتماده على سلسلة أدبيات ومنهجيات غربيّة محدّدة (أكثر ممّا يرجع للمصادر الإسلامية أو لمتطلبات المهنة بشكل جدّيّ)، نجد أنّه فقد التجديد والتنويع المطلوبين لتحصيل نتائج تطبيقيّة من خلال الدراسات، ولم تعد أبحاثه ذات صلة بالمحتوى التاريخي أو بالواقع المعماري الحالي، وكأن دوره انحصر في المنافحة عن مقولات استشراقية. ■

الحواشي

١- التوبة:١٠٨.

٢- النور:٣٦.

٣- وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى.

٤- Travels in Arabis: 367-369.

٥ المغانم المطابة في معالم طابة:هـ -ل.

٦- ذلك الإهمال المستحكم زهّدني في دراسة عمران المسجد أوّل الأمر، ظنًّا مني أنّ السابقين بحثوا فلم يجدوا، وما كنت لأبتدع العمل فيه لولا إصرار أستاذنا محمّد أنوار الإسلام على المحاولة، جزاه الله خيراً.

٧- من أوسع الكتب العربيّة المعاصرة المختصّة بالمساجد: المساجد لحسين مؤنس، عمل مشهور يحصي بعض عناصر مسجد قباء وتاريخه في الصفحات: ٥٦ و ١٦٦-١٦٧. والمساجد في الإسلام، لطه الولي عمل واسع جاد، لكنّه يعدّ الحرم المدني أول مساجد الإسلام، لا مسجد قباء الذي يكاد يهمله.

٨- رجعت في ذلك إلى ترجمة كتاب :

History of Madina Munawwara

9- The Life of Mohomet - Pt: III:

10- The Rauzat- us Safa.Vol. 1/Pt.II/249.

١١- يظن أنّ موقعها كان لمبرك ناقة رسول الله ﷺ، الذي تمّ على أساسه تحديد موقع المسجد في روايات. و يروي السمهودي بشأنها:٨٠٨: أمّا الحظيرة التي بصحن المسجد فلم أر في كلام المتقدمين تعرّضًا لذكرها، مما قد يعني عدم مشروعيّتها.

١٢- ضمن تجديد المسجد عام ٨٤٠هـ. وعاصره السمهودي الذي نقل: "جدّد غالب سقفه الموجود اليوم الأشرف برسباي على يد ابن قاسم المحلّي أحد مشايخ الخدّام سنة أربعين وثمانمئة".

١٣- وفاء الوفا: ٢٥٠.

awkaf. Net' Steele: 64: 812-809

١٤ وفاء الوفا:٢٤٦، ٨١٤.

١٥- المصدر نفسه:٢٤٦-٢٤٨.

١٦- المصدر نفسه:٢٤٤، ٢٥٠.

١٧- المصدر نفسه: ٢٥٠.

١٨- المغانم المطابة في معالم طابة: ٢٦٢، ٣٢٨.

١٩- البخاري:١٩١١.

20- G.R.D.King (1991)" Creswell's Appreciation of Arabian Architecture", Muqarnas VIII:94-102.

٢١ وفاء الوفا: ٢٥١. وقال: "فيه ضعيف".

٢٢- المصدر نفسه:٢٥٢.

٢٣- عمر بن شبّة النميري (١٧١-٢٦٢هـ): من أشهر مؤرّخي المدينة، وقد استقى جلّ معلوماته عن عالم مدنيّ هو أبو غسّان محمّد بن أحمد بن يحيى الكنانيّ، ووصفه السمهودي بأنه إمام ثقة (الجاسر١٩٦٩:ز). ويبدو أنّ جزءًا من كتابه منشور في (alwaraq.com)، ولم نستطع الرجوع إليه لأخطاء في الصفحة.

٢٤- وفاء الوفا: ٢٥٠، ٢٥١.

٢٥- المصدر نفسه:٢٥٠.

٢٦- منارات الهدى في الأرض- مسجد قباء (awkaf.net).

٢٧ وفاء الوفا:٢٥٠.

٢٨- قال القاسم بن عبد الرحمن: "عمار بن ياسر أوّل من بنى مسجدًا لله يصلّى فيه" رواه أبو عروبة، وذكر ابن إسحاق هذا الحديث عن عمّار في خبر بناء مسجد المدينة. وقال السهيلي: "إنما عني بهذا مسجد قباء لأنه (أي عمّار رضي الله عنه) هو الذي أشار على النبيّ ﷺ ببنائه، وهو الذي جمع له الحجارة، فلما أسّسه ﷺ استتمّ بنيانه عمّار" (كتاب تاريخ الحرمين الشريفين المنشور في (tohajj.com).

٢٩ أي المعطّرة بالخلوق.

٣٠- وفاء الوفا ١٩٥٥ :٨٠٦.

٣١- جمع أسطوانة، يعنون بها عمود المسجد.

٣٢- وفاء الوفا :٨٠٦.

٣٣- المصدر نفسه: ٨٠٧.

٣٤- Abdul Ghani : 156.

٣٥- وفاء الوفا:٨٠٦.

٣٦- المصدر نفسه: ٢٥٠، ٢٥٢.

٣٧- المصدر نفسه: ٨٠٦.

٣٨- المصدر نفسه: ٢٤٦.

٣٩- عن البراء رضي الله عنه، قال: صلينا مع رسول الله -ﷺ- نحو بيت المقدس ستّة عشرَ شهرًا أو سبعة عشر شهرًا ثم صُرفنا نحو الكعبة: مسلم ١٠٢٥.

٤٠- وفاء الوفا: ٣٦٠ -٣٦٥. ومسجد بني سلمة هو الشهير الآن بمسجد القبلتين.

٤١- الطبقات الكبرى.

٤٢- وفاء الوفا:٨٠٤.

٤٣- المصدر نفسه:٢٥١. وقال: إن فيه إنّ من لم يُعرف. والعنزة عصًا مثل نصف الرمح لها سنان مثل سنانه. وهناك روايات مقاربة تتعلّق بمسجد المدينة.

٤٤- المصدر نفسه: ٢٥٣.

٤٥- أو غُرّة بلفظ غرّة الفرس في وفاء الوفا: ١٢٧٨.

٤٦- وفاء الوفا: ٨٠٨-٨٠٩.

٤٧- المصدر نفسه: ٨٠٤.

٤٨- المغانم المطابة :٢٦٢.

٤٩- المغانم المطابة :٢٦٢، ٣٢٧، وفاء الوفا: ٨٠٩.

٥٠- وفاء الوفا: ٨٠٩.

٥١- التاريخ أورده أحمد فكري مساجد القاهرة ومدارسها: ١٧٣. أمّا السمهوديّ في وفاء الوفا (٥٠٢-٥٠٤) فأورد روايات ٢٤، ٢٧، ٢٩، و٣١هـ.

٥٢- وفاء الوفا: ٨٠٩.

٥٣- وفاء الوفا: ٨٠٩.

٥٤- البرادعي:٧.

٥٥- لا نجزم هنا بشأن مادّة الأعمدة. فإمّا أنّها كانت من جذوع النخل كما أسلفنا، أو أنّها كانت من حجر، ذلك أنّ علّة تبديل جذوع النخل في مسجد المدينة حينئذ كان أنّها نخرت كما تورد المصادر. فكيف تنخر تلك ولا تنخر هذه؟!.. لكن سيرد خبر لا حق أنّ عمر بن عبد العزيز هو الذي أنشأ الأعمدة من حجر.

٥٦- مساجد القاهرة:١٧٤.

٥٧- روى ابن زبالة عن محمد بن عمّار عن جدّه قال: "لمّا صار عمر بن عبد العزيز إلى جدار القبلة (في توسعته لمسجد المدينة) دعا مشيخة من أهل المدينة من قريش والأنصار والعرب والموالي. فقال لهم : تعالوا احضروا بنيان قبلتكم، لا تقولوا غيّر عمر قبلتنا (فكري١٩٦١: ١٧٥).

٥٨- وفاء الوفا: ٨١٢.

٥٩- مقياس الذراع هو ما بين المرفق وبنان الإصبع الوسطى، ومقداره متغيّر عبر التاريخ وحسب المواقع والاستخدامات. فهناك الذراع الشرعيّة بمقدار٤٩،٨ (٤٨،٢٥سم لدى العباسيّين)، والذراع السوداء بمقدار ٥٤،٠٤سم، والذراع الهاشمية أو ذراع المساحة بمقدار ٦٥،٦سم، وذراع البزّ بمقدار ٥٨،١٥ في القاهرة (تختلف بين المدن)، وأصناف أخرى (232-w.hinz(1965):231) قياسات الدور المملوكي بالذراع لدى السمهوردي وبالمتر حديثًا قبل إزالته. كان حسابنا حوالي٥٧ سم للذراع.

٦٠- وفاء الوفا: ٨١١.

٦١- ابن النجار/ جمال: ٩٣.

٦٢- وفاء الوفا: ٨١١.

٦٣- ابن النجار/ جمال: ٩٣.

٦٤- وفاء الوفا: ٨١٢.

٦٥- المصدر نفسه: ٥٢٥-٥٢٦.

٦٦- المصدر نفسه: ٨٠٩ -٨١٠، والساج خشب متين.

٦٧- خطط البصرة، سومر:٢/ ٧٢-٨٣، والطبري: ٤/٤٦.

٦٨- ابن النجار/ جمال ١٩٤٧: ٩٣.

٦٩- وفاء الوفا: ٨١٢.

٧٠- المصدر نفسه:٨١١.

٧١- ابن النجار جمال:٩٣.

٧٢- وفاء الوفا:٩١١.

73- Crswell, K.A.C. (1989). A Short Account of Early Muslim Architecture (ed. A Allan), Aldershot: Scolar:4.

74- Watt, Montgomery and M.V. McDonald (1987) The History of al - Tabary, vol. VII- translates and annotated, State University of New Yourk Press:xvi-xvii.

المصادر والمراجع

- **المساجد**، لحسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨١م.

- **المساجد في الإسلام**، لطه الولي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٨م.

- **مساجد القاهرة ومدارسها**، لأحمد فكري.

- **المغانم المطابة في معالم طابة**، للفيروز آبادي، تح. حمد الجاسر، دار اليمامة، الرياض، ١٩٦٩م.

- **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، للسمهودي، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، المدينة المنورة، ١٩٥٥م.

البناء في الماء في العصر الإسلامي

أ.د. غازي رجب محمد
كلية الآداب - جامعة بغداد

العمارة فن قديم اقترن برغبة الإنسان الطبيعية في الاستقرار على هذه البسيطة، ويكاد يكون الفن الوحيد الذي لا يمكن الاستغناء عنه أبداً؛ لعلاقته الوثيقة بالسكن والمنافع الأخرى الملازمة للاستقرار في رقعة معينة.

والعمارة في الأساس تخطيط للبناء، وحفر أسسه، ومواد بنائية معروفة الخواص، إضافة إلى أسس وقوانين هندسية تطبق في مراحل إنشائه، وزخارف متنوعة تنفذ على عناصره وأجزائه. وهذه الأمور يجب توافرها في أي بناء ديني أو مدني أو عسكري.

وقد غصّت المدن الإسلامية أيام ازدهار الحضارة العربية بعدد كبير من المنشآت الضخمة، التي ظلّ ذكرها حديثاً للأجيال المتلاحقة، وما بقي منها شاخصاً دليل واضح على دقة القوانين الهندسية وسلامتها، تلك التي قامت عليها.

فقد فجر العرب والمسلمون على مر العصور الحضارات بشتى صورها وألوانها، وفي الميادين كلها،وسبقوا عصورهم بأجيال بنظرياتهم الجديدة، وبما تركوه لنا من حقائق علميّة، ذات شأن عظيم، أقرّها العلم الحديث وثبتتها الاكتشافات العلمية في هذا العصر، وقد نهضت على أيديهم حضارة خاصّة بهم، صبغوها بصبغتهم، وأبقوا لهم الأثر الواضح فيما نقلوه من علوم الأوائل بالتنقيح والتهذيب، أو بالزيادة والابتكار، فملكوا ناصية العلم كما ملكوا ناصية العالم، وكان لهم قصب السبق في العلوم الهندسية عموماً، وبرز منهم مهندسون أسندت إليهم عظام الأعمال التي بلغوا فيها القمة، وأتوا

بالأعاجيب التي خلّدت ذكرهم على مر العصور، وهي تنم عن علم وكفاية وخبرة ومقدرة، وترك لنا بعضهم كتبًا ومؤلفات عديدة، وكانوا علماء في العدد والهندسة والفلك، ووضعوا أسماء لمسميات هندسية، كان لاستعمالها أثر كبير في الأوساط العلميّة حتى وقتنا الحاضر(١).

وتجلّت خبرة العرب في هندسة البناء بما شيّدوه، وبما أقاموه من مدن، ومساجد، وقصور، وحدائق، وقلاع، وحصون، وأسوار، وجسور، وغيرها، وكلها أمثلة مميّزة وخالدة في تاريخ العمارة الإسلامية، وقد حفظت لنا كتب الأقدمين الكثير من أعمالهم الهندسية كشقهم الأنهار والقنوات وإقامتهم القناطر والجسور، ومقاييس الماء، واتخاذهم المصانع وإجراء الماء "في المناهر المهندسة وعلى الحنايا المعقودة"(٢)، ورفعهم الماء إلى أعالي الدور بتدبير عجيب، وصنعة محكمة(٣).

وقد عرف القلقشندي مهندس العمائر بأنه الذي يتولى ترتيب العمائر وتقديرها، وهو الذي كان يحكم على أرباب صناعتها(٤)؛ لأنّ دوام البناء وبقائه يتوقف على مهارة المهندس، وعلى دقّة حساباته في التخطيط وشق الأسس، وعلى المواد البنائية وخصائصها، وعلى طبيعة التربة والمناخ وغيرها، وما هو قائم من تلك العمائر دليل واضح على صحة الحسابات الهندسية والرياضيّة المعتمدة ودقتها، وعلى تراكم الخبرات والتجارب على مر العصور، وهي تثير الدهشة والتقدير للمهندس الذي نفّذها، بيد أنّه لم يصل إلى أيدينا من كتبهم ومؤلفاتهم إلا القليل النادر من تلك الخبرات، التي لا تتناسب وحجم الإنجازات العظيمة التي خلفوها، ولا تعطينا صورة دقيقة عن هذا العلم عند أجدادنا العرب العباقرة الأفذاذ، ولكنها تعكس مدى عنايتهم بهذا العلم وميادينه.

إضافة إلى خبراتهم الذاتية ترجم العرب العديد من كتب الإغريق في الهندسة والبناء، واقتبسوا وشرحوا كثيرًا مما فيها، وعلى الرغم من كل ما فقد من كتب الإغريق التي ترجموها، فقد وصل إلينا الكثير من معلوماتها عن طريق الترجمات والمؤلفات العربية التي بين أيدينا(٥).

ومما يؤسف له قلّة معلوماتنا عن أسماء المهندسين المسلمين وأعمالهم وأعدادهم خلال العصور الإسلامية، الذين شاركوا في إنجاز البدائع المعمارية القائمة منها والمندثرة، وما وصل إلينا من أسمائهم ما جاء مبعثرًا في مؤلفات الأقدمين، ولا يجمعهم سجل أو كتاب واحد، وقد حاول بعض الباحثين جمع ما وقعت عليه أيديهم، مثل أحمد تيمور باشا في كتابه الموسوم (أعلام المهندسين في الإسلام)(٦)؛ ليصل عددهم فيه إلى سبعة ومئة مهندس فقط، فكانت البداية لإضافة أعداد أخرى كبيرة كشفت عنها المخطوطات والآثار، منها أسماء الكثيرين ممن باشروا بناء بعض المساجد والقصور، و خططوا المدن والمستوطنات، ومنهم من كتب في "علم عقود الأبنية"، الذي عرفه ابن الأكفاني السنجاري بأنه "علم تعرف منه أحوال أوضاع الأبنية، وكيفية شق الأنهار، وتنقية القنى، وسد الشقوق، وتنضيد المساكن، ومنفحية عظيمة في عمارة المدن والقلاع والمنازل وفي الفلاحة"(٧)، ومنها كتاب للكرخي بعنوان (العقود والأبنية) فُقِد ولم نعثر على شيء من مضمونه(٨).

ومن المهندسين من اشتهر بعلم الحيل "الميكانيكا"[٩]، أو هندسة الماء والسدود والجسور[١٠]، وكذلك الدور والقصور[١١]، والمساجد والحصون[١٢]، وهندسة المدن وتخطيطها[١٣]، وغيرها من الميادين.

ويبدو أنّ رسومات تفصيليّة عامة مجسّمة، ومقايسات ابتدائية وختامية كانت تشغل بال المنفذين. وإنّ وراء إنجاز تلك المشاريع عقلية هندسية متطورة، استطاعت منجزاتها أن تتحدى الزمن، كما أنّ دقّة بنائها وهندستها وزخرفتها لا تدع مجالاً للشك في أنه كان يسبق تنفيذها تخطيطات هندسية ونماذج مجسّمة، تعتمد نظريات وقوانين هندسية ورياضيّة، تحقق سلامة الإنجاز ودقته، كما أنّ التفاصيل الدقيقة في الأبنية من واجهات وقباب ومآذن وتخطيطات داخلية معقدة وغيرها تؤكد استحالة تنفيذها بهذه الدّقة من غير رسومات مجهزة تنفذ بمقتضاها، وتكون دليلاً لا لبس فيه لمن يقوم بالتنفيذ.

وهناك من الأمثلة ما يعطينا فكرة عن أعداد المقايسات والرسومات وتقدير النفقات قبل الشروع بالبناء، وعمل ختامي بعد الفراغ منه، وكلها تعكس ما يمكن أن تكون عليه الأعمال الهندسية قبل البناء، وتؤكد العمل السابق للرسومات قبل تنفيذ المشاريع الهندسية[١٤].

و" الأساس " FOUNDATION هو أصل البناء والركيزة التي يقوم عليها، فهو شق في الأرض "يملأ بالطين والحجارة، أو بالماء والآجر والكلس والحصى والحجارة أيضًا، أو بهذه الأخيرة وحدها، أو بمزيج من الكلس والتراب، يصب في قوالب خشبية خاصة"[١٥]، أو يبنى في الماء بالمادة الملائمة لظروفه، وبالطريقة التي تحفظه سليمًا معافًى.

وهذه الأسس تكون عريضة أو ضيقة. أو قد تكون عميقة أو قليلة العمق وفقًا لطبيعة البناء وارتفاعه، بحيث تستطيع تحمل الثقل الذي يقع عليها، فهي في الأسوار والسدود والقصور والأبنية المتعددة الطبقات مختلفة عنها في الأبنية ذات الطابق الواحد.

والبناء لا يعتمد على "الأسس" وحدها في تحمّل الثقل، إنما هناك عوامل أخرى مساعدة لها كالأبراج التي تتصل بالبناء، والتي لم تكن خدمية دائمًا، بل كان لها دور فاعلٌ في عملية التدعيم وامتصاص الضغط العمودي للبناء، وتوزيع نقاط تحمل الوزن والقوة فيه. فسور المسجد الكبير في مدينة سامراء الأثرية مثلاً تتوزع على جدرانه أبراج كثيرة، ولولاها لما بقيت تلك الجدران قائمة حتى يومنا هذا، فالأبراج، إضافة إلى غرضها الوظيفي، لها غرض جمالي أيضًا؛ لأنها تزيل رتابة اتساع السطوح، وتسهم في توازن الإيقاع المعماري على واجهات الأبنية، فالجزء الظاهر من البناء داخليًّا وخارجيًّا يقوم على عنصري العلم والفن ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر بينما يكتفي الجزء المطمور منها بوظيفته فقط.

فـ" الأساس" مع العوامل المساعدة الأخرى هي العمود الفقري للبناء، والأقدام التي يقف عليها، أما الزخارف المضافة فهي لاحقة به ومكملة له، ولا تأثير لها على قوة البناء ومتانته وسلامته إلا نادرًا.

وتختلف الأسس وطبيعتها ومواردها البنائية من بقعة إلى أخرى، فالأسس التي تبنى في الماء هي

غيرها التي تشق في اليابسة، والتي يتوقف بناؤها أيضًا على مدى ظهور المياه الجوفية في أثناء الحفر، ولكل أسلوبها في البناء.

والبناء في الماء من المشكلات التي عايشها البناؤون المسلمون، وعملوا على حلّها وتذليلها بكل الوسائل والطرق، وكانوا لا يبنون بناء إلا بعد الدرس والتدقيق في طبيعة الأرض والأسس وعمقها وعرضها ودرجة تحملها للثقل، ولا يبنون فوق أسس قديمة إلا بعد التأكد من سلامتها وقوتها، فالخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك، الذي اشتهر بحبِّه للبناء، لم يوافق على بناء بعض جدران جامعه الكبير في دمشق على بقايا جدران قديمة إلا بعد التأكد من صلابتها ومتانة أسسها، فقال: "لا أحب إلا الإحكام واليقين فيه، ولست أثق بإحكام هذا الحائط حتى تحفروا في وجهه إلى الوراء إلى أن تدركوا الماء، فإن كان مرضيًا فابنوا عليه وإلا استأنفوه"(١٦).

والوصول إلى الماء العذب عند شق الأسس على اليابسة كان هدف المهندس ومبتغاه؛ لأنّ ذلك دليل على الأرضيّة الصحيحة الصالحة لإقامة البناء على الرغم من أن ظهور الماء بحد ذاته مشكلة كبيرة يجب حلّها؛ لأنّ الماء يعمل على تحلل المادة اللاصقة (المونة) قبل جفافها، ومن ثمّ يؤدي إلى تحللها وتفككها وعدم صلاحها.

وطريقة البناء في الماء عرفها العرب منذ القدم، وتوارثوها عبر أجيال كثيرة، وبرز فيهم أساتذة في هذا الميدان، وذاع صيتهم، وقد حفظت لنا الآثار والمؤلفات القديمة أخبارهم وإنجازاتهم، فعرفوا كيفية التغلب على الماء كعائق للبناء عند ظهوره في الأسس، أو معالجته عند البناء في الماء مباشرة كالبحار والأنهار.

ومن أشهر أمثلة البناء في الماء في العصر الإسلامي الأول وأقدمها كانت في المسجد الجامع في مدينة دمشق، فقبته المعروفة ب"قبة النسر" حُفر لها أساس عميق حتى إذا ظهر الماء عذبًا زلالاً "وضعوا فيه جراز الكرم(١٧)، وبنوا فوقها بالحجارة، فلما ارتفعت الأركان عقدوا عليها القبة فسقطت" بسبب عدم استقرار البناء على أرضيّة صلدة، فلما أعيد بناؤها مرة أخرى رفعت عمارتها إلى قدر معين فوق الأرض، وتركت على حالها حولاً كاملاً قبل إكمالها، فهبطت حتى تساوت بالأرض وأخذت قرارها، ثم أكمل البناء وعقدت القبة على الهيئة المعلومة(١٨).

وجراز الكرم التي أشرنا إليها تقوم مقام ألواح الخشب التي اعتمد عليها البناء في أبنية أخرى؛ لتحمل البناء في بدايته في الماء إلى أن يرتفع ويستقر بفعل ثقله المتزايد فوق الأرض الصلدة الصالحة، فقد وضعت ألواح الخشب السميكة في أسفل جدران الأبنية؛ ليحفر تحتها في أثناء البناء وكلما ارتفع البناء فوقها هبطت إلى أن تستقر فوق أرض صلدة يعرفها المهندس نفسه، ويتوقف بعدها الحفر.

وكانت هذه الطريقة في البناء معروفة في العصر العباسي، ففي سنة ٢٤٧هـ/ ٨٦١م أمر الخليفة العباسي المتوكل على الله ببناء مقياس نهر النيل على جزيرة الروضة بمصر، وقام بتنفيذ هذا العمل المهندس العراقي المشهور أحمد بن محمد بن كثير الحاسب(١٩)، وبسبب طبيعة أرض هذه الجزيرة وغزارة المياه الجوفية المتسربة

إليها فقد بني المقياس على طبلية خشبية من جذوع الأشجار الضخمة، وضعت فوق المياه الجوفية مباشرة؛ ليتمكن المهندس من الحفر تحتها تدريجيًّا كلما ارتفع البناء ليصل في الحفر إلى الأرض الصلدة التي يرتكز عليها بطبقاته الثلاث مع العمود الذي يبين ارتفاع ماء النيل[20].

وقد وضح عبد اللطيف البغدادي هذه الطريقة عند كلامه عن بناء المسناة في مصر؛ إذ يقول: "وصفته أن يحفر الأساس حتى تظهر النداوة ونزيز الماء، فحينئذ يوضع ملبن من خشب الجميز أو نحوه على تلك الأرض الندية بعدما تمهد، ويكون عرضه نحو ثلثي ذراع، وقطر حلقته نحو ذراعين، مثل الذي يجعل في قعر الآبار، ثم يبنى عليه بالطوب والجير نحو قامتين، فيصير بمنزلة التنور، فيأتي الغواصون فينزلون هذه البئر ويحفرونها، وكلما نبع الماء نزحوه مع الطين والرمل، ويحفرون أيضًا تحت ذلك الملبن، فكلما تخلخل ما تحته وثقل بما عليه من البناء نزل، وكلما نزل غاصوا عليه وحفروا تحته، والبناء في أثناء ذلك يبنى عليه ويرفعه، ولا يزال البناء، يرفع والغواصون تحته يحفرون، وهو بثقله يغوص حتى يستقر على أرض صلدة، ويصل إلى الحد الذي يعرفونه، فحينئذ ينتقلون إلى عمل آخر مثله على سمته على بعد أربعة أذرع منه أو نحوها، ولا يزالون يفعلون ذلك في جميع طول الأساس المفروض، ثم يبنون الأساس كالعادة بعد ردم هذه الآبار، فترجع أوتارًا رأسيّة للبناء، وعمدًا تدعمه وتوثقه"[21].

وبناء هذه الأوتار والعمد إنما هي ما ينفذه المهندسون في الوقت الحاضر من دق للركائز التي تحمل العمارات الضخمة الكبيرة وتدعمها وتوثقها.

وقد جاء في رسالة "التحفة اللطيفة في عمارة المسجد النبوي" أنه عند إعادة بناء المنارة السنجارية في مسجد الرسول (ﷺ) في المدينة سنة ٩٤٧هـ/١٥٤٠م "زيد في الحفر على الأساس القديم إلى أن وصل إلى الماء، بحيث إنّ الماء، تزايد على المعلمين حتى نقلوه بالقرب، فلمّا رأوا أيضًا نقله بالقرب لا يفيد جعلوا ثلاثة دواوير من الخشب السمر، ووضعوها في الماء، وبنوا على الأخشاب، إلى أن علا البناء على الأخشاب، قدر قامة، ثم حفروا تحت الدواوير حتى نزلت بما عليها من البناء إلى أصل الأرض الطيّبة، ثم أزيل الماء المجتمع في جوف الدواوير ودك وسطها بالحجر فالمونة الطيّبة الجيّدة..."[22].

ولم يغب عن المهندس المسلم علم البناء في مياه البحار والأنهار، وبرز في هذا الميدان مهندسون مشهورون، منهم "أبو بكر البنا"، الذي كان حاذقًا في علم البناء في البحر، فاستقدمه أحمد بن طولون من بيت المقدس؛ ليسور ميناء عكا المشهور بعد أن عانى هذا الميناء من القراصنة واللصوص، فقال المهندس: "عليّ بفلق الجميز الغليظة فصفها على وجه الماء بقدر الحصن البري وخيط بعضها ببعض، وجعل لها بابًا من القرب عظيمة،ثم بنى عليها بالحجارة والشيد[23]، وجعل كلما بنى خمس دوامس[24] ربطها بأعمدة غلاظ ليشتدّ البناء، وجعلت الفلق كلما ثقلت نزلت، حتى إذا علم أنها قد جلست على الرمل تركها حولاً كاملاً حتى أخذت قرارها، ثم عاد فبنى من حيث ترك كلما بلغ البناء إلى الحائط

القديم داخله فيه وخيطه به، ثم جعل على الباب قنطرة ...واسمه مكتوب"[٢٥].

والأمثلة السابقة وغيرها تبيّن لنا مدى اعتماد المهندس المسلم للقوانين الهندسية السليمة المتشابهة في البناء في الأقطار المختلفة،وهذا هو سر بقاء أبنيتهم قائمة على مر العصور، فقد روعي فيها أدق الموازين والقوانين الهندسية المعمارية، التي حفظت العمائر من كل ما يؤثر فيها تحت الأرض أو فوقها أو في الماء، كما استخدم كل ما كان متيسرًا من وسائل وآلات للحفر، ونقل الماء من قيعان الأسس والتخلص منه.

ولا تفوتنا الإشارة هنا إلى معرفة العرب والمسلمين بآلات نقل الماء من الأعماق إلى الأعلى، ووظفوا علم الحيل "الميكانيكا" في هذا المجال، والمتصفح لكتاب "الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل" للعالم العربي الجزري، يعجب بما حواه هذا الكتاب من رسوم وتخطيطات وشروح عن كيفيّة نقل الماء من الأعماق، التي قد تزيد على عشرين ذراعًا إلى الأعلى، والتي يجب أن يكون قد استفاد منها المعمار العربي المسلم في بعض حالات البناء[٢٦].

كل ما سبق يدل على أن وراء المنشآت التي بقيت خبرة وعقلية هندسية فذّة، ويؤكد استحالة تنفيذها بهذه الدقّة من غير رسومات تنفذ بمقتضاها. وقد أكدت المصادر التاريخيّة على أن تصميمات شاملة للعمائر ووحداتها قد نفذت على المواد المختلفة من ورق وقماش وجلود. إضافة إلى النماذج المجسة لبعضها[٢٧].

كما وجدت في كتب التراث رسومات هندسة وتخطيطات وصور لأبنية ومدن، منها ما بلغ الغاية في الدقّة في التصميم وحسن التنفيذ، كما حوت تلك المؤلفات رسومًا لدوائر ومثلثات ومربعات وبوضعيات متعددة، تدل على تقدم هذا العلم وتطوره[٢٨]. كل ذلك يؤكد مدى عمق الفكر الهندسي عند العرب واهتماماتهم فيه، ومدى تجذير هذا الفكر في الفكر العربي الإسلامي. ■

•••

الحواشي

١- الرسومات الهندسية للعمارة الإسلامية، مجلة سومر/ع٢٤/٧٦-٨٤. أعلام المهندسين في الإسلام.

٢- خيال الظل واللعب والتماثيل المصورة عند العرب :٥٢.

٣- أعلام المهندسين:١١.

٤- صبح الأعشى في صناعة الإنشا:٥/٤٦٧.

٥- ينظر:ما يحتاج إليه الصانع في علم الهندسة:٣-٤.

٦- انظر حاشية رقم (١).

٧- الرسومات الهندسية:٧٧.

٨- ما يحتاج إليه الصانع: ٩.

٩- خيال الظل:٣٢.

١٠- الرسومات الهندسية: ٤٨-٤٩.

١١- أعلام المهندسين: ٤٨-٤٩، ٥٦-٥٧.

١٢- المدن في الإسلام حتى العصر العثماني:١/٢٤٩. أعلام المهندسين:٦٨.

١٣- تاريخ البيهقي :٥٢٧. أعلام المهندسين:٥٧-٥٨. مضمار الحقائق وسر الخلائق:٧٦. نقلاً عن المشاهد ذات القباب المخروطة:٧٧.

١٤- الرسومات الهندسية: ٨٣.

١٥- موسوعة العمارة الاسلامية:٤٨.

١٦- معجم البلدان :٨/٤٦٦.

١٧- كأغصان العنب . وهو نبات يظهر مثل القرعة بلا ورق. لسان العرب:٥/٣١٨.

١٨- البداية والنهاية:١٤٧/٩، الجامع الأموي في دمشق:٤٤.
١٩- مقياس النيل:٢٢٨/١، والمقياس يتكون من عمود رخامي مدرج، يتوسط بئراً مربعة من الحجارة.
٢٠- الانتصار لواسطة عقد الأمصار:١١٤/٤.
٢١- الإفادة والاعتبار:١٤١.
٢٢- التحفة اللطيفة في عمارة المسجد النبوي:٩١.
٢٣- ما طلي حائط به من جص وغيره: موسوعة العمارة الإسلامية: ٢٣٩.
٢٤- الدوامس: المداميك التي تبنى في الماء، أعلام المهندسين:٧٠. موسوعة العمارة الإسلامية:١٩٠.
٢٥- أحسن التقاسيم:١٦٢-١٦٣.
٢٦- مقدمة لعلم الميكانيك:١٤٤/١.
٢٧- الرسومات الهندسية: ٨١.
٢٨- الرسومات الهندسية: ٨٣، المستبصر في صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز.

المصادر والمراجع

١- **أحسن التقاسيم**، للمقدسي، ليدن، ١٩٠٦م.
٢- **أعلام المهندسين في الإسلام**، لأحمد تيمور، القاهرة، ١٩٥٧م.
٣- **الإفادة والاعتبار**، لعبد اللطيف البغدادي، بغداد، ١٩٨٧م.
٤- **الانتصار لواسطة عقد الأمصار**، لابن دقماق، بولاق، ١٣٠٩هـ.
٥- **البداية والنهاية**، لابن كثير، مط. السعادة، القاهرة.
٦- **تاريخ البيهقي**، لأحمد بن حسين البيهقي، دار الطباعة الحديثة، مصر.
٧- **التحفة اللطيفة في عمارة المسجد النبوي**، للحنفي، محمد بن خضر الرومي، تح. حمد الجاسر، (ضمن رسائل في تاريخ المدينة)، الرياض، ١٩٧٢م.
٨- **الجامع الأموي في دمشق**، لعلي الطنطاوي، ط٢، دمشق، ١٩٦١م.
٩- **خيال الظل واللعب والتماثيل المصورة عند العرب**، لأحمد تيمور، القاهرة، ١٩٥٧م.
١٠- **الرسومات الهندسية للعمارة الإسلامية**، لحسن عبد الوهاب، مجلة سومر، ع ٢٤، بغداد.
١١- **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، للقلقشندي، القاهرة، ١٩٦٣م.
١٢- **لسان العرب**، لابن منظور، بيروت، ١٩٥٦م.
١٣- **ما يحتاج إليه الصانع من علم الهندسة**، لأبي الوفا محمد البوزجاني، بغداد، ١٩٧٩م.
١٤- **المدن في الإسلام حتى العصر العثماني**، لشاكر مصطفى، الكويت، ١٩٨٨م.
١٥- **المستبصر في صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز**، لابن المجاور، ليدن، ١٩٥١م-١٩٥٤م.
١٦- **المشاهد ذات القباب المخروطة**، لعلاء العاني، بغداد، ١٩٨٢م.
١٧- **معجم البلدان**، لياقوت الحموي، بيروت، ١٩٥٦م.
١٨- **مقدمة لعلم الميكانيك**، لماجد الشمس، بغداد، ١٩٧٧م.
١٩- **مقياس النيل**، لغازي رجب محمد، ندوة العلاقات العراقية المصرية.
٢٠- **موسوعة العمارة الإسلامية**، لعبد الرحيم غالب، بيروت، ١٩٨٨م.

قطعة نادرة من مخطوطة كتاب الحيوان للجاحظ في مكتبة أمبروزيانا، ميلان - إيطاليا

أ.د. محمد حسن الحمود
جامعة جرش الأهلية - الأردن

المقدمة

تشغل الحضارات العربية الإسلامية مكانة مرموقة في تاريخ البشرية، حيث توضّح ذلك بجلاء بعد كشف أثر العلماء العرب في تطوير مفاهيم العلوم التطبيقيَة، التي ازدهرت في العصور الوسطى، مثل علوم الطب والصيدلة والبيطرة وعلوم النبات والحيوان والكيمياء وعلم الأرض. يوفر الأدب العربي في حقل العلوم الحياتية معلومات لا تنضب للعاملين في حقل تاريخ الطب، والصيدلة، والأعشاب الطبيّة، والتاريخ الطبيعي، والزراعة، والمهتمين بالدراسات اللغوية والمعجميّة. كما يتميّز تراث علوم الحياة في الحضارة الإسلامية بطابعه التطبيقي الدقيق، الذي يمثل شهادة على الإبداع العلمي والتقني والتجريبي بالموازنة مع الإبداعات العربية والإسلامية الأخرى. تمدنا المخطوطات والمصنفات العلميّة العربيّة في علوم النبات والحيوان بمعلومات عن التنوع الطبيعي والتوزيع الجغرافي للأحياء، وبكثير من المعطيات ذات الأبعاد الطبية والصيدلانية، وهي بذلك توثق بدقّة دور العلماء العرب والمسلمين في تطوير الفكر العلمي في العصور الوسطى.

أهميّة المخطوطات العلمية الإسلامية:

تعدّ المخطوطات العلميّة الإسلاميّة من كنوز التراث العالمي، وهي تروي لنا قصة التطور الديناميكي للمعرفة العلميّة خلال مراحل الحضارة العربية الإسلامية. وقد فُقد عدد كبير من المخطوطات العربية، واستقر عدد آخر منها في المكتبات العالميّة المعروفة في بريطانيا (مكتبة بودليانا في اكسفورد)، ومكتبات الولايات المتحدة الأمريكية (مكتبة جامعة برنستون في كاليفورنيا)، و(مكتبة غوتا) في ألمانيا الديمقراطية، و(المكتبات التركية) في اسطنبول وأنقرة، وغيرها من المكتبات العالمية. لذا يجدر بنا توضيح الأهميّة العالية للاستفادة من النصوص غير المحققة والمخطوطات الكثيرة: لأنها الضمانة

المُثلى في البحث العلمي في المستقبل. ويجدر بنا وضع خطّة منهجيّة فعليّة، واقتناء المخطوطات و الحصول على الفهارس الجديدة التي تصدرها المكتبات العربيّة والعالميّة، حتى تكون هذه المادّة العلميّة يسيرة بين أيدي الباحثين في الجامعات، وبين أيدي طلبة الدراسات العليا والمهتمين بالتراث العلمي الإسلامي.

تزويق المخطوطات العربية:

كما تحوي بعض المخطوطات العربية أو المخطوطات المترجمة من التراث العلمي العالمي إلى اللغة العربية على منمنمات Miniatures مزوّقة، ذات أهميّة علميّة فريدة؛ لأنها تمثل بداية استعمال وسائل الإيضاح العلميّة Scientific Illustrations في المؤلفات العربية في مجال الطب والصيدلة والحيوان والنبات. وقد استقطبت هذه المنمنمات المزوقة اهتمام الباحثين في أنحاء العالم، وبخاصة دراسة عالم الطبيعة والتنوع الحيوي في الحضارة الإسلامية.

وقد أشارت الوثائق التاريخيّة إلى اهتمام العلماء المسلمين بالرسم العلمي (رسم وسائل الإيضاح)، ولا سيما ما أورده ابن أبي اصيبعة في سيرة رشيد الدين بن الصوري (القرن السابع الهجري)، حيث قال: كان رشيد الدين بن الصوري يستصحب مصورًا، ومعه الأصباغ والليق على اختلافها وتنوعها... فكان يتوجه إلى المواضع التي بها النبات، مثل جبل لبنان وغيره من المواضع التي قد اختصّ كل منها بشيء من النباتات، فيشاهد النبات، ويحققه. ويريه للمصور، فيهتم بلونه وبمقدار ورقه، وبأغصانه وأصوله، ويصور بحسبها، ويجتهد في محاكاتها، ثم إنه سلك أيضًا في تصوير النبات مسلكًا مفيدًا، وذلك أنه كان يُري النبات للمصور في إبان نباته وطراوته فيصوره، ثم يُريه إياه أيضًا وقت كماله وظهور بزره، فيصوره تلو ذلك، ثم يُريه إياه في وقت ذواه ويبسه، فيصوره. فيكون الدواء الواحد يشاهده الناظر إليه في الكتاب، وهو على أنحاء ما يمكن أن يراه في الأرض فيكون تحقيقه له أتمّ ومعرفته له أبين.

كتاب الحيوان للجاحظ:

نشر كتاب الحيوان للجاحظ منذ سنوات عديدة، ويعدّ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ زعيمًا للبيان العربي في قوته وجماله وفنه. كان الجاحظ في العصر الذهبي للأمة العربية: عصر هارون والمأمون، والعلوم والآداب والفنون يومئذ تزخر بها معاهد البصرة وبغداد والكوفة وقرطبة وسائر عواصم الإسلام. كان التأليف والترجمة لهما دوي النحل في كل صقع. والدين الإسلامي يدعو إلى العلم والنور.

وكتاب الحيوان للجاحظ ينطق بالحقائق العلميّة عن عالم الحيوان، وهو فضل للجاحظ على جميع من سبقه أو عاصره ممن كتب في الحيوان، وقد اعتمد الجاحظ في تأليف كتاب الحيوان على أمور رئيسة هي:

١. القرآن وحديث الرسول.
٢. الشعر العربي البدوي.
٣. كتاب الحيوان لأرسطو.
٤. الخبرة الشخصيّة.

ويعدّ الجاحظ جريء العقل، عنيف الفكر، وقد ورد على أقوال صاحب المنطق أرسطو الذي يعد لدى علماء الغرب من أهم علماء اليونان في قطاع العلوم الطبيعية[1].

مخطوطات كتاب الحيوان للجاحظ في المكتبات العالمية:

إن نسخ المخطوطات المعروفة هي:

١. نسخة مخطوطة مكتبة أمبروزيانا رقم Ar 140 (إيطاليا).
٢. النسخة المصورة بدار الكتب المصرية برقم ٤٢٨٥ (القاهرة).
٣. النسخة التيمورية برقم ٤٥ طبيعيات (القاهرة).

لقطة نادرة من مخطوطة كتاب الحيوان للجاحظ في مكتبة أمبروزيانا، ميلان - إيطاليا

٤. نسخة دار الكتب المصرية-٩ش (القاهرة).
٥. نسخة دار الكتب المصرية-١٠ش (القاهرة).
٦. نسخة دار الكتب المصرية-٥٥٦ (القاهرة).
٧. نسخة المكتبة الوطنية-فينا (النمسا).
٨. نسخة مكتبة كوبريلي - اسطنبول (تركيا).
٩. نسخة المكتبة العثمانية - اسطنبول (تركيا).
١٠. نسخة أسير أفندي - اسطنبول (تركيا).

اكتشاف القطعة النادرة المزخرفة لكتاب الحيوان للجاحظ:

عثر الباحث السويدي أوسكار لوفكرن، الذي كان يتمتع بزمالة بحثيّة ممنوحة له من جامعة أوبسالا السويدية، على المخطوطة عام ١٩٣٩ في مكتبة Biblioteca Ambrosiana في ميلان - إيطاليا، وهي ذات رقم Ar 140 ، وتشمل ٨٧ ورقة. والقطعة لا تحوي على الأوراق الأولى أو الأوراق الأخيرة؛ لأنها مفقودة، دون الإشارة الواضحة لذلك. والقطعة من ملك عبد الرحمن المغربي في مستهل ذي القعدة سنة ١٠٢٤ هجرية (١٦١٥ ميلادية)، وتاريخ التجليد في مستهل صفر ١٠٢٥هجرية (١٦١٦ميلادية). إنّ المخطوطة مزوقة بعدد كبير من المنمنمات المنجزة بدقّة وإبداع فني عالٍ. تهدف الدراسة الحالية إلى عرض المنمنمات الموجودة في هذه القطعة النادرة، كذلك مناقشة القيمة العلميّة التي تجسدها المنمنمات في تراث علوم الحياة في الحضارة الإسلامية.

إنّ المنمنمات كافة في هذه القطعة النادرة منمنمات أصليّة مرسومة بطريقة لتفسير النص في كتاب الحيوان، وهي مرسومة في وسط الورقة، وغنيّة بالألوان المذهبة، وقد استعملت النباتات المألوفة لأهداف زخرفية.

الموضوعات البايولوجية في منمنمات كتاب الحيوان:

أنجزت الرسومات في مخطوطة كتاب الحيوان للجاحظ الموجودة في مكتبة أمبروزيانا - إيطاليا بدقّة عالية، حيث تضم صور الزرافة والفيل، ومشاهد الطيور، وأنواع من الحيوانات البريّة، والكلاب التي تتداخل مع النص التراثي، الذي يتناول سلوك الحيوان وطبائعه. وتوفر هذه الرسومات، التي تنتمي إلى مرحلة القرن الرابع عشر، معلومات مهمّة عن تاريخ رسم الحيوان في المنمنمات العربية. وتأتي الأهميّة الأخرى لهذه القطعة النادرة من حقيقة أنها لم تخط بالدراسة العلميّة والتحليل الدقيق لوسائل الإيضاح فيها خلال السنوات الأخيرة، مما يجعل وجود ضرورة للتعريف بها ومناقشة قيمتها العلميّة والفنيّة والتراثيّة. وقد وفرت لنا هذه المخطوطة أكثر من ٣٠ لوحة لأنواع الحيوان، وهي تجسد ملاحظات الجاحظ، التي كتبها عن الحيوان منذ عدّة قرون.

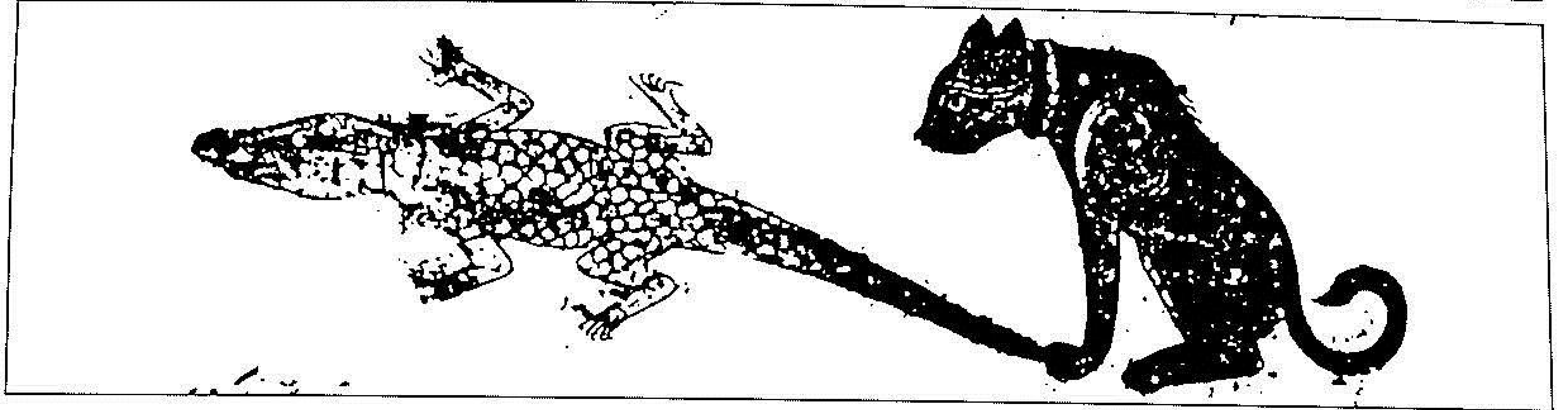
وإنّ دراسة الصور في هذه المخطوطة توضّح وجود أنواع عديدة من الحيوانات من الطيور (النعامة، الديك، الدجاجة، الهدهد)، الأسماك، التمساح، الكلاب، الزرافة، الأرنب، العنز، الضب، القط...إلخ، وهي مجموعة كبيرة من الحيوانات المذكورة في كتاب الجاحظ أولاً، والموجودة أصلاً في المنطقة العربية. وتوضح الدراسة العلميّة لصور هذه المخطوطة انعكاسَ حالات وظيفيّة وسلوكيّة لعالم الحيوان في المشاهد المرسومة، مثل حضانة البيض، والمظاهر التناسلية والتغذية، وهذا بدوره يمثل تطورًا واضحًا في تشخيص نشاطات الحيوانات في البيئة الطبيعية.

يمكن تصنيف الموضوعات المرسومة في منمنمات مخطوطة كتاب الحيوان الموجودة في مكتبة أمبروزيانا في ميلانو - إيطاليا بالموضوعات الآتية:

١. لوحات عن التناسل عند الحيوانات Animal Reproduction: إنّ دراسة بعض المنمنمات في المخطوطة يوضّح انعكاس سلوك التزاوج Copulation Behavior في عالم الحيوان، وبخاصّة الديك[1].

(شكل-١) والأغنام والماعز[2]، الخيول الحمير[3]، الفيلة[4].



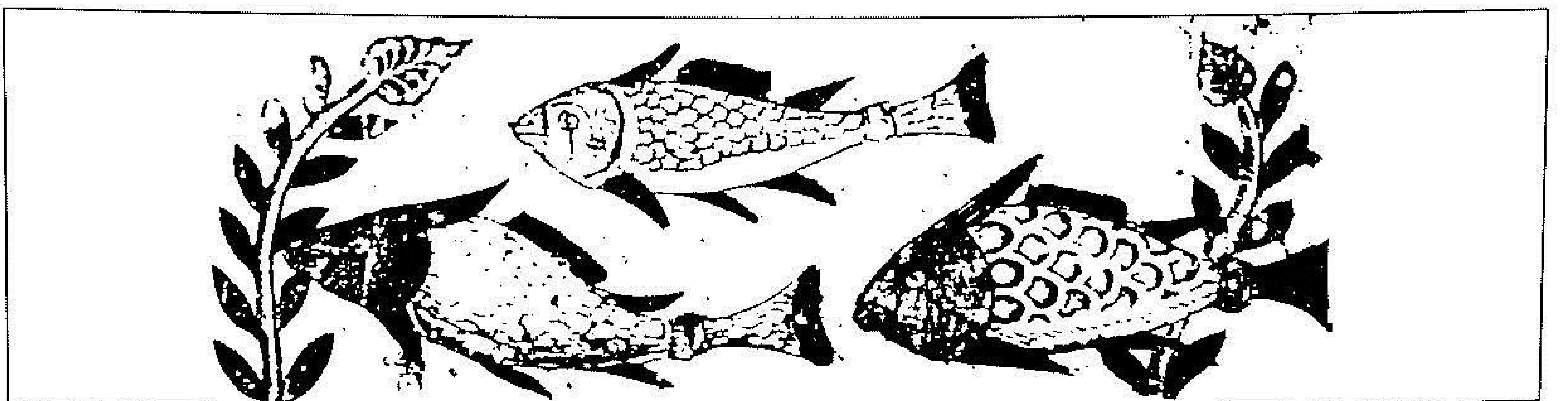


الشكل - ١ : لوحة (أ) سفاد الديك الأبيض مع الدجاجة السوداء Copulation

(ب) صورة الضب Squamata مع القط Felieae. (الحيوان ١/١٩٦)

٢. لوحات عن عالم الأسماك Fish Biodiversity: إنّ دراسة المنمنمات في المخطوطة يوضّح توثيق الأسماك الموجودة في البيئة العراقيّة، مثل أسماك الشبوط[٦].





الشكل - ٢ : لوحة (أ): الخنزير Artiodactyla وسمكة الشبوط وهي من الأسماك المعروفة في العراق.

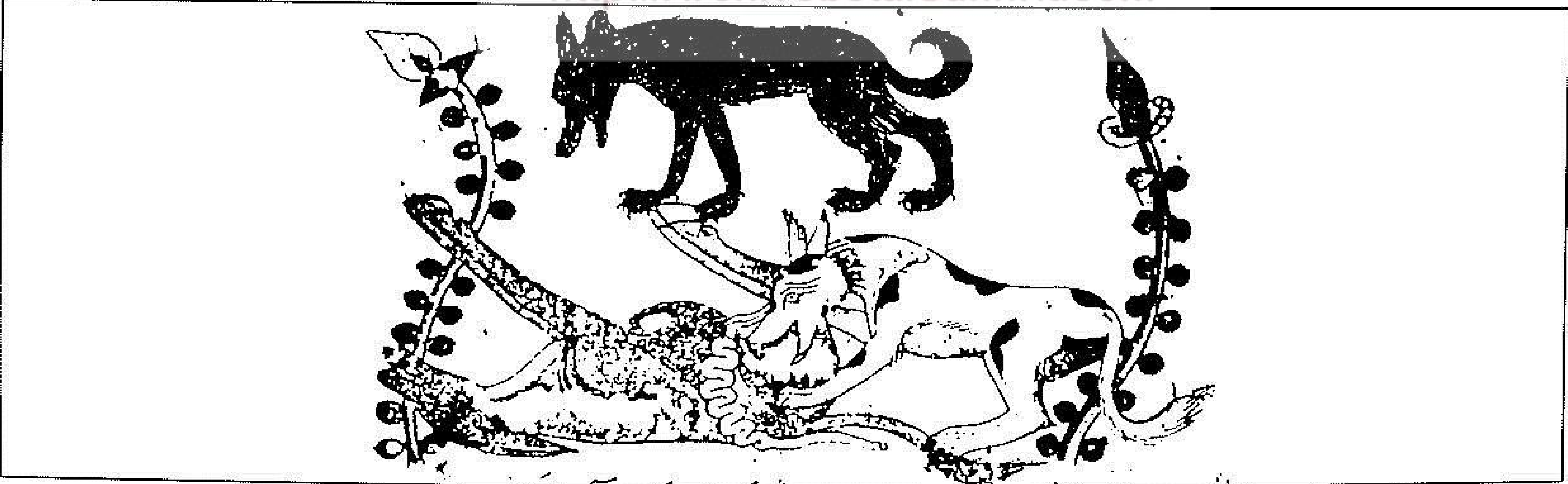
(ب) ثلاث من أسماك الشبوط Barbus grypus المعروفة في نهر دجلة في العراق (الحيوان ١/٢٣٤).

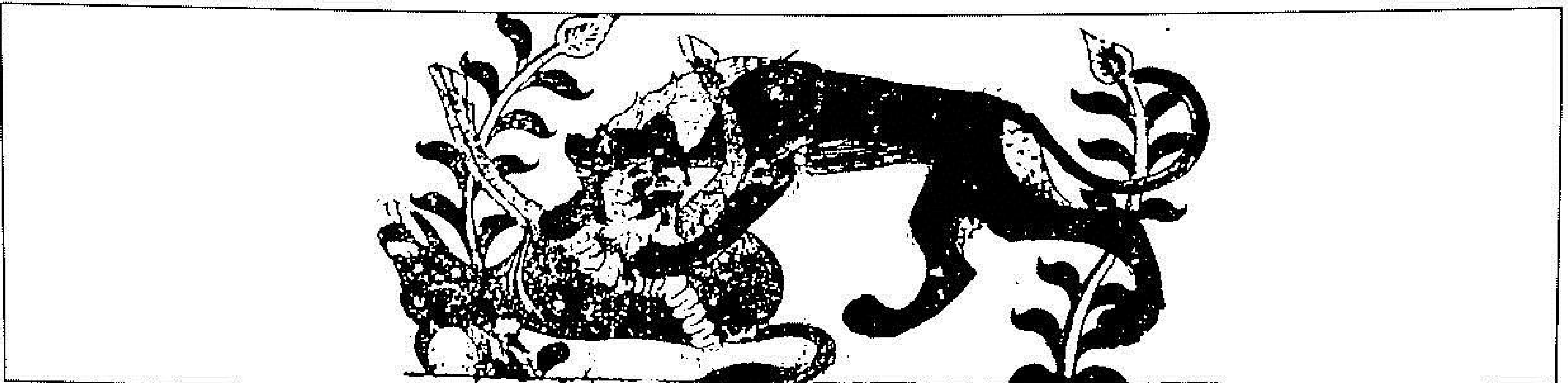
وكذلك تربية الأسماك في الأحواض[٧].



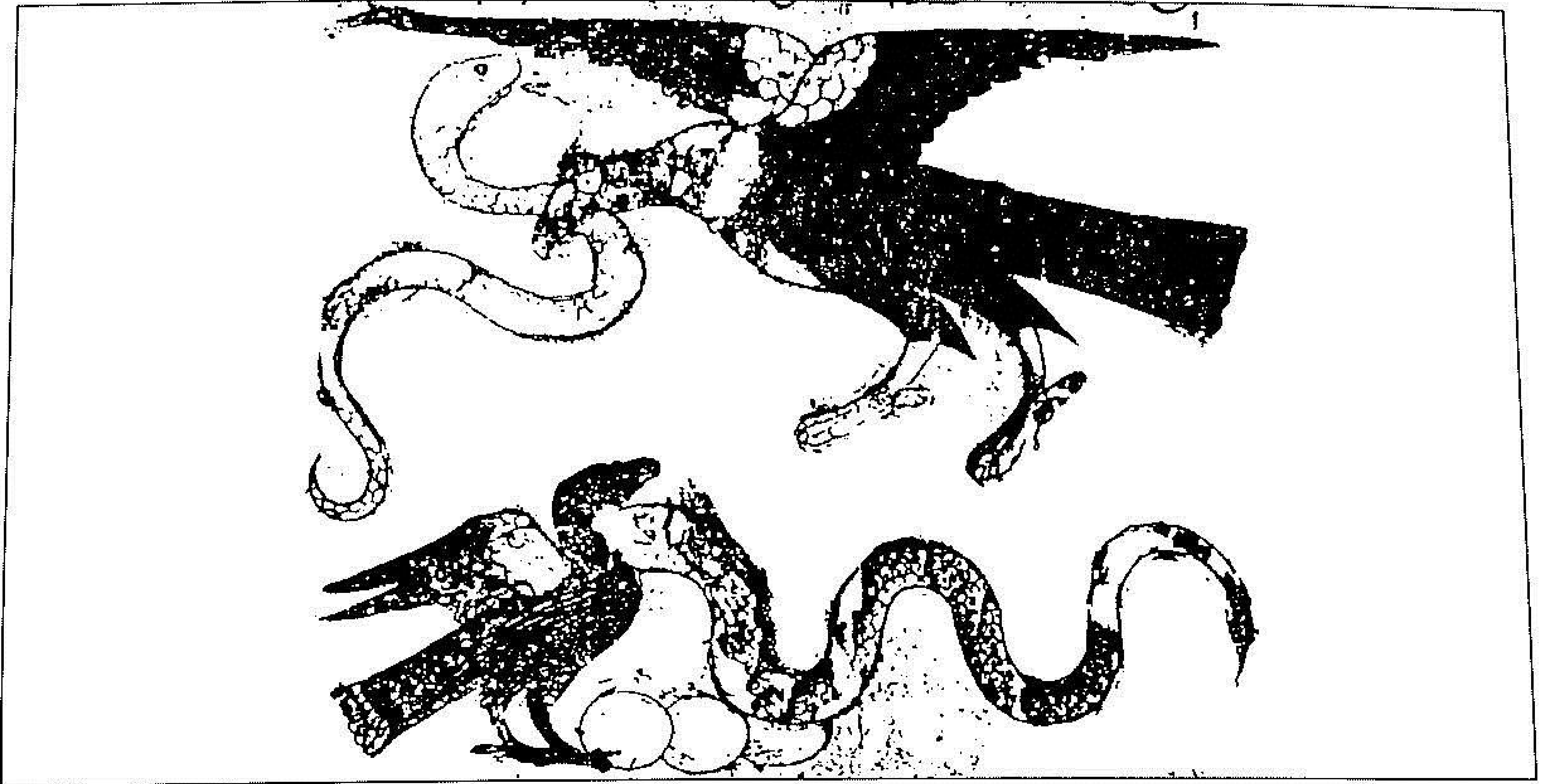
الشكل - ٣: لوحة تربية أسماك البني في الأحواض (الحيوان ١/١٤٩).

٣. لوحات عن الافتراس: Predation إنّ دراسة المنمنمات في المخطوطة توضّح توثيق مظاهر الافتراس بين عالم الحيوان بوصفها من مظاهر العلاقات الغذائية بين الأحياء، أو ما يسمى بالشبكة الغذائية Food Chain [٨].



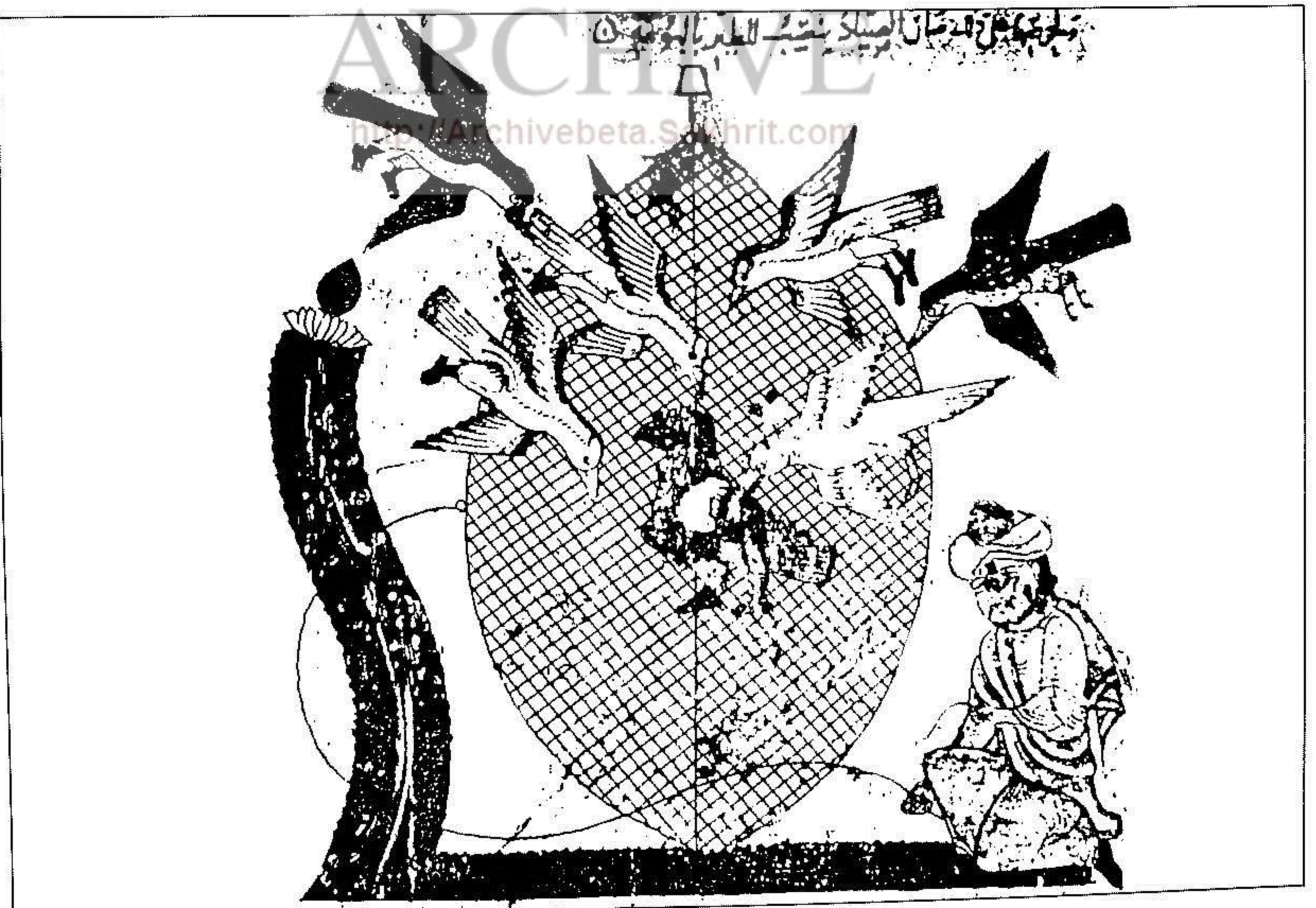


الشكل ٤: لوحة الافتراس Predation في عالم الحيوان (الحيوان ١/٢٢٨).



الشكل - ٥ : لوحة توضح الشبكة الغذائية Food Chain في عالم الحيوان وكيف أنها تتغذى على بعضها البعض الآخر (الحيوان ٢/٤٩-٥٠).

٤. لوحات عن الصيد Hunting Scenes: إن دراسة المنمنمات في المخطوطة توضح توثيق مشهد صيد الطيور بتقنيات الشباك في العصور القديمة[٩].



الشكل - ٦ : لوحة مشهد صيد الطيور Hunting Scene بتقنيات الشباك (الحيوان ٢/ ٥٠-٥١).

وكذلك تربية طيور الأقفاص[10].



الشكل - ٧ : لوحة هواية تربية طيور الأقفاص (الحيوان ١/١٣٥).

٥. لوحات عن بايولوجية الطيور Aves Biology: إنّ دراسة المنمنمات في المخطوطة يكشف توثيق حياة الديك[11].



الشكل - ٨ : لوحة الديك Galliformes (الحيوان ١/١٩٤ - ١٩٥).

وحضانة Incubation النعامة، التي تعيش في المنطقة العربية(١٠).

فلأحشأنك مشقصًا أوسًا أويس من الهبالة

الأوس الإعطاء وأويس هو الذئب وقال الهذلي

ما فعل اليوم أويس في الغنم

وقال أمية بن أبي الصلت

وأبو اليتامى كان يحسن أوسهم ويحوطهم في كل عام جاحد

ويقولون أحمق من نعامة قالوا ذلك لأنها تدع الحضن على بيضها ساعة الحاجة إلى الطعم



فإن هي خرجت لذلك رأت بيض نعامة قد خرجت للطعم حضنت بيضها ونسيت بيض

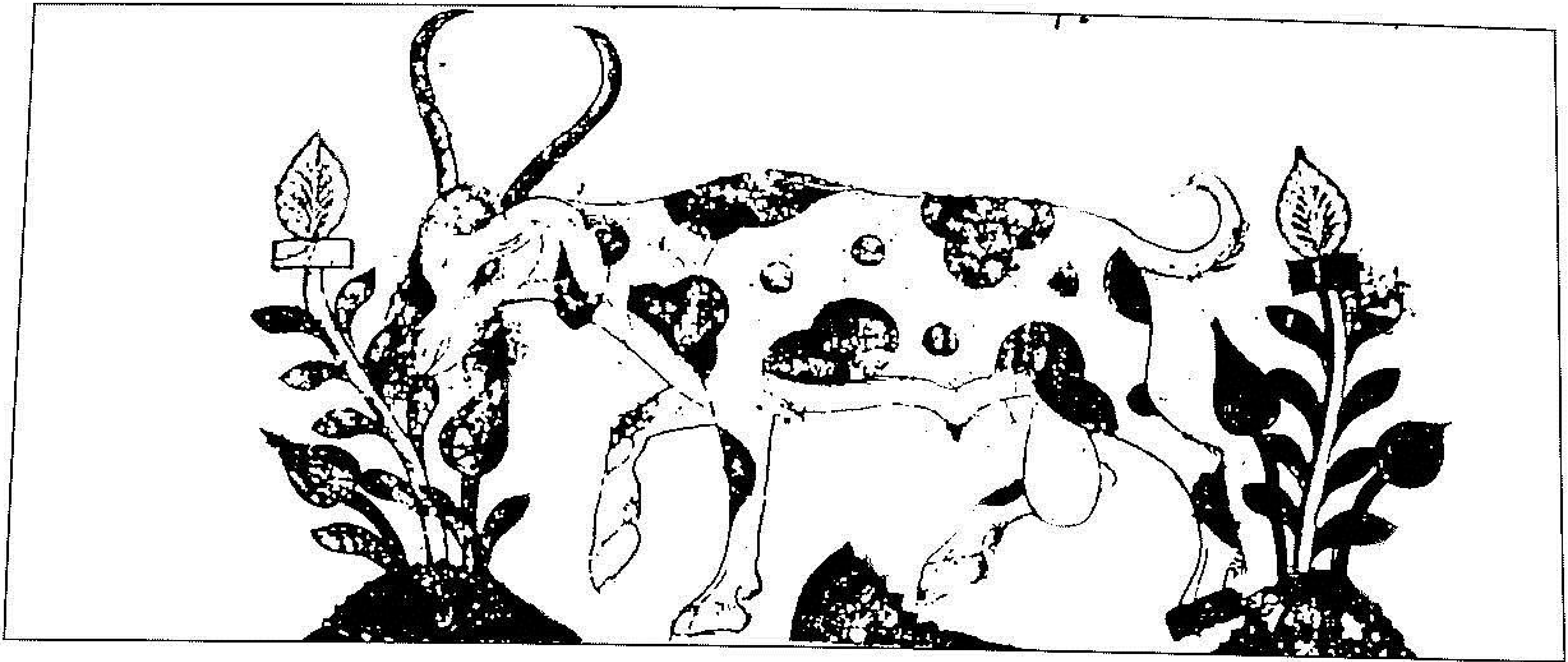
نفسها ولعل تلك أن تصاد فلا ترجع إلى بيضها حتى تهلك قالوا ولذلك قال ابن

هرمة

صفحة نادرة من مخطوطة كتاب الحيوان للجاحظ في مكتبة أمبروزيانا، ميلانو - إيطاليا

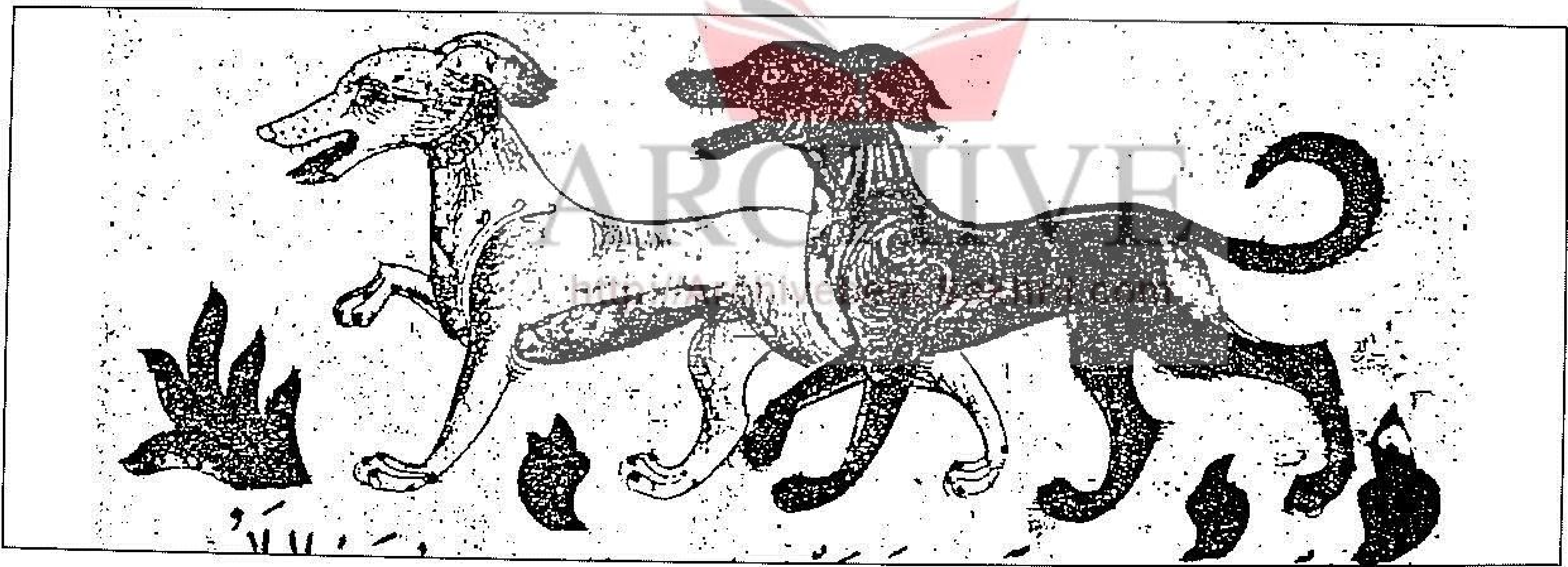
الشكل ٩: لوحة النعامة العربية Struthio camelus syriacus تحضن البيض (الحيوان ١/١٩٨).

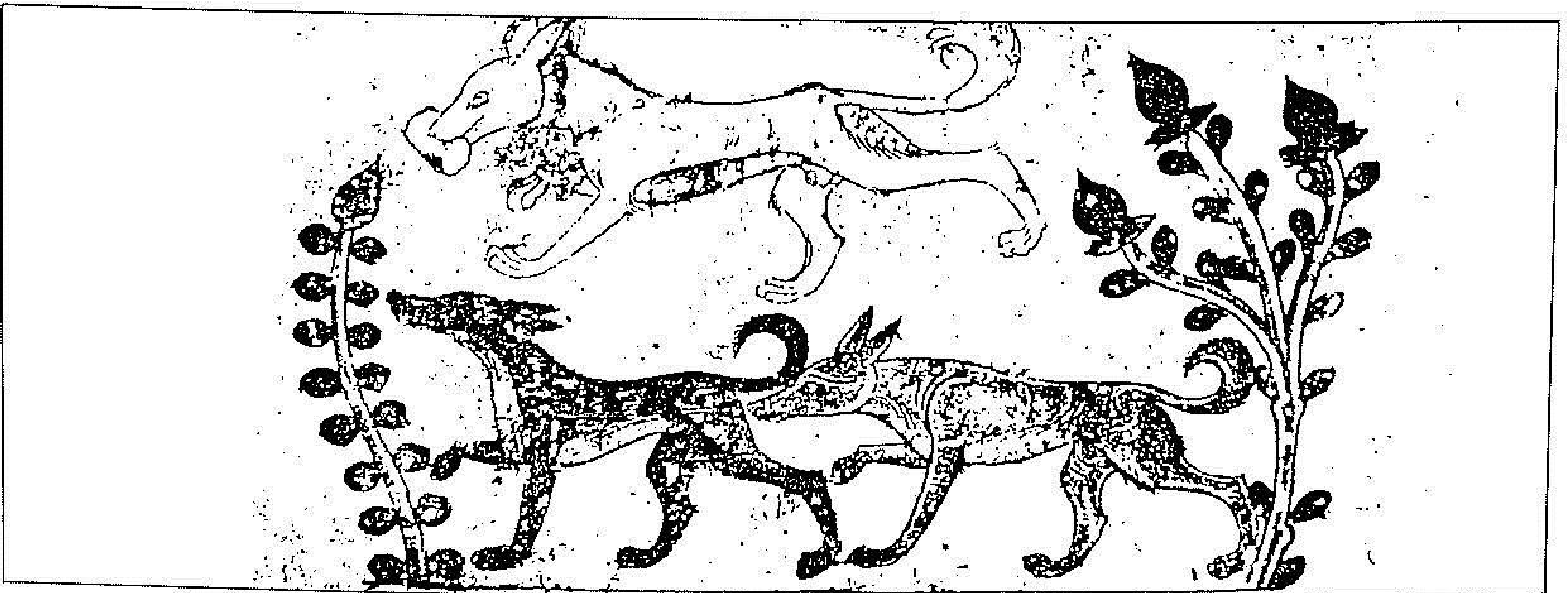
٦. لوحات عن عالم الحيوان والحياة البريّة:Wildlife and Animal Biodiversity إنّ دراسة المنمنمات في المخطوطة يكشف عن انعكاس عالم الحيوانات الاقتصادية مثل العنز[١٣].



الشكل - ١٠ : لوحة الجدي Artiodactyla (الحيوان ١/٢٢٩ - ٢٣٠)

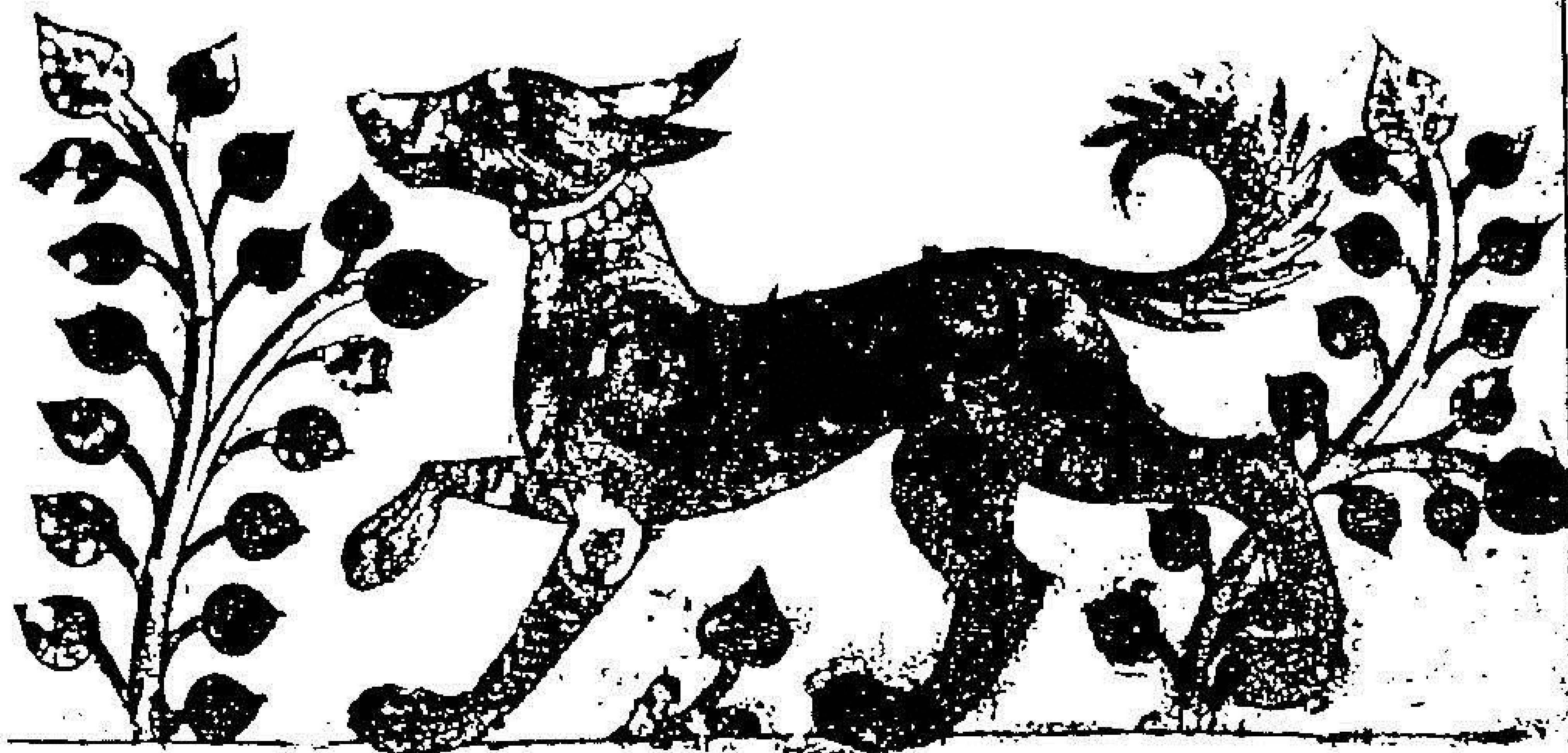
والحيوانات الداجنة مثل الكلاب[١٤].

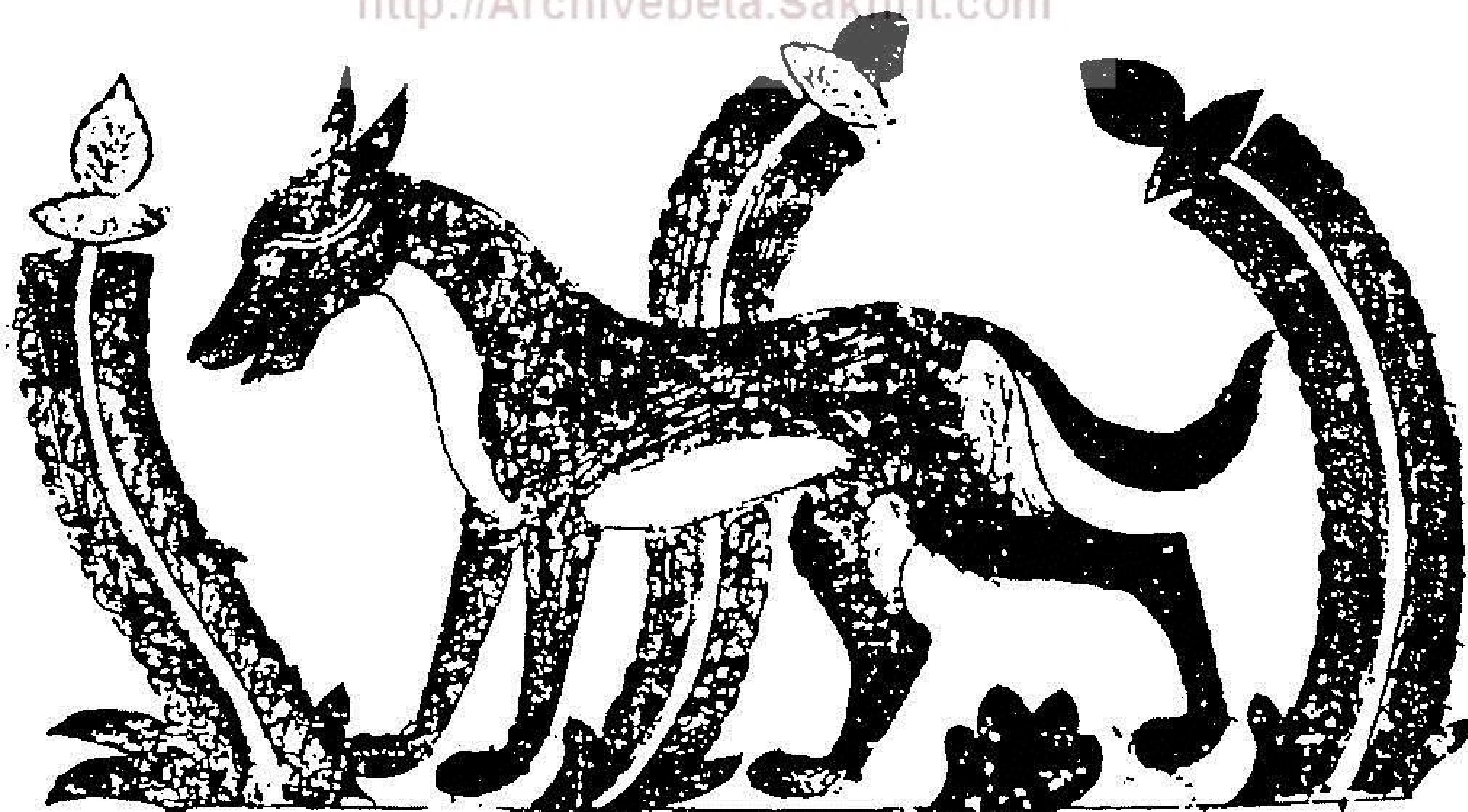




الشكل ١١ : لوحة تجسد الكلاب Canidae وأنواعها (الحيوان ١/١٨٤).

والحيوانات البرية الوحشية مثل الذئاب اليافعة.

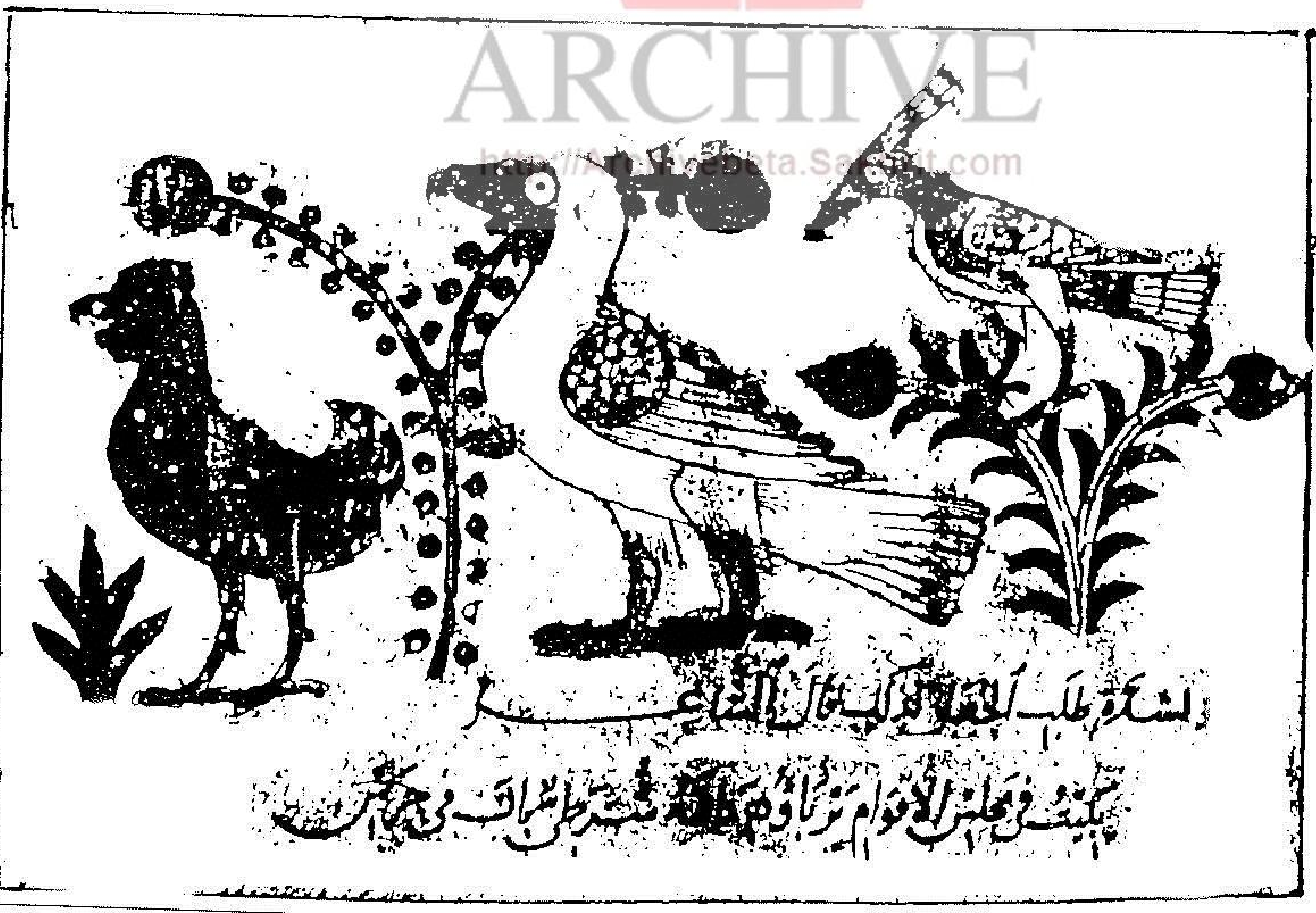




الشكل - ١٢ : لوحة تجسد الذئاب اليافعة Canidae (الحيوان ١/١٨٣).

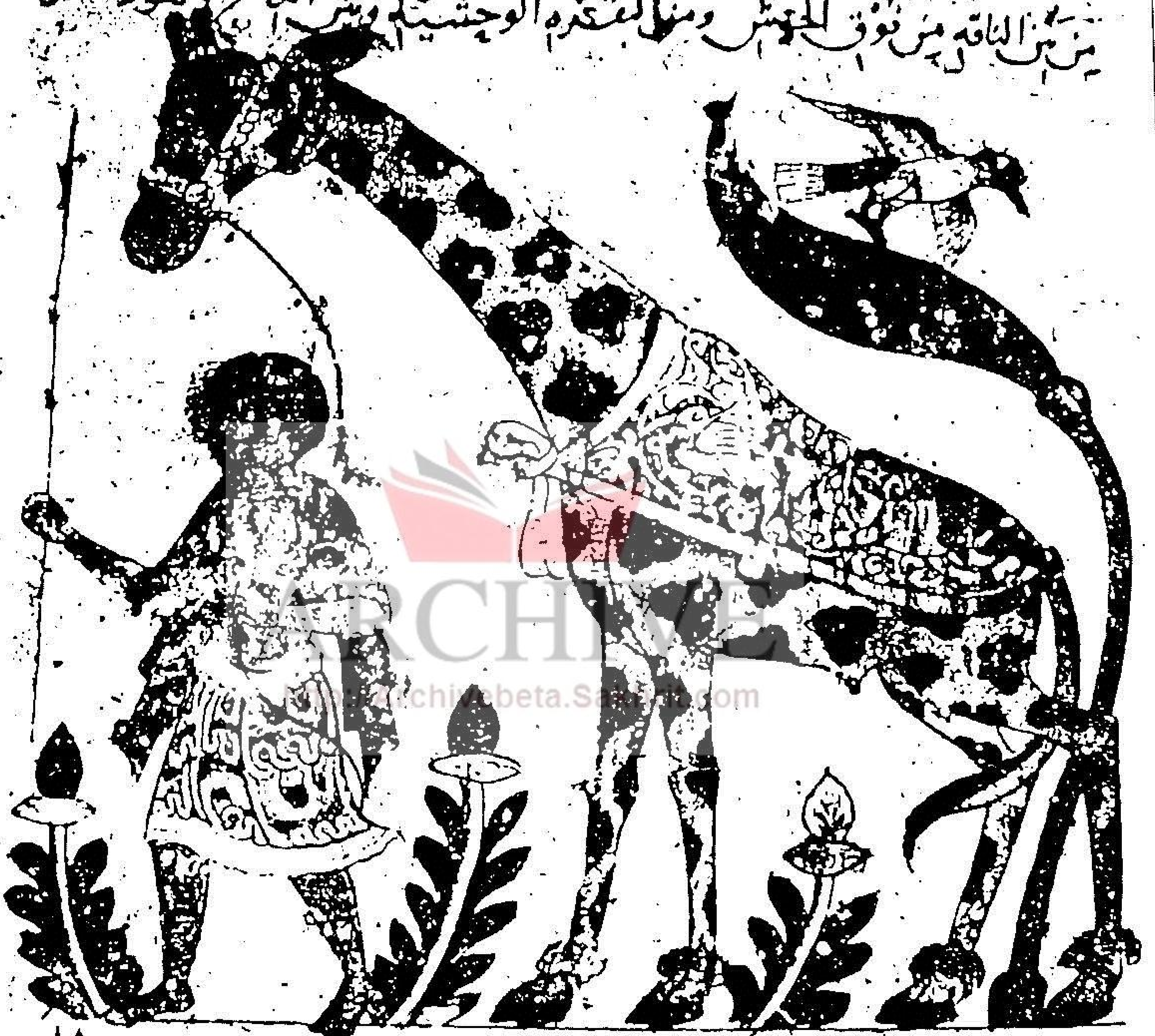
والأرانب والطيور مثل النسر والهدهد(١٦).





شكل ١٣ : لوحة (أ) أنثى الأرانب Lagomorpha.

(ب) الدجاجة والنسر (الرخمة) والهدهد (الحيوان ٢٣٢/١).



شكل ١٤ : لوحة الزرافة Giraffidae (الحيوان ١/ ١٤٣).

صفحة نادرة من مخطوطة كتاب الحيوان للجاحظ في مكتبة امبروزيانا، ميلان - إيطاليا

٧. لوحات تشمل موضوعات بايولوجية تطبيقية: إن المنمنمات تشير إلى ممارسة علمية الإخصاء Orchidectomy في العصور القديمة بين الطيور، وكذلك العلاقة التكافلية بين الأحياء[١٨]. Symbiotic Relationships، وبخاصّة قيام بعض الطيور بتنظيف أسنان التماسيح من بقايا الطعام[١٩]. وهو ما يعرف في الوقت الراهن بمظاهر تبادل المنفعة Mutualism بين الأحياء هنا موضع (شكل-١٥).





الشكل - ١٥ : لوحة (أ) الديك الذي كان تمارس عليه عملية الاخصاء Orchidectomy من أجل تحسين لحومها (الحيوان ١/١٣١).
(ب) لوحة توضح العلاقة بين بعض الطيور التي تنظف أسنان التمساح وهو ما يعرف بتبادل المنفعة Mutualism (الحيوان ١١٢/٢).

القيمة العلميّة لوسائل الإيضاح البايولوجية:

تعدّ وسائل الإيضاح والمصورات المزوّقة من أهم التقنيات والوسائل التعليميّة التي يمكن تقييم دورها العلمي الملموس في تاريخ الطب وعلوم الحيوان والنبات والبيئة، حيث إنّها توفر مادة مناسبة للبحث العلمي في تاريخ تطور العلوم التطبيقيّة في الحضارة الإسلاميّة.

يعتقد الباحثون الأجانب أنّ ظهور المخطوطات العلميّة العربية المزوّقة كان ملازمًا لحركة الترجمة التي ازدهرت في العصر العباسي، حيث إنّ الأسلوب المتبع في تدوين نصوص تلك المخطوطات أسلوب شائق وصفحاتها مزوّقة بصور ذات ألوان جذّابة، وأنّ هذا الإقناع في الأسلوب والإبداع في التفنن في تزويق الصفحات لهما الأثر الكبير في ظهور مخطوطات علميّة عربيّة مصورة. ومن الراجح أنّ تصوير المخطوطات العلميّة بدأ على يد العلماء أنفسهم برسم أشكال توضيحيّة، القصد منها شرح فكرة أو تطبيق نظرية. حيث إنّ تزويق هذه المخطوطات كان يتم من قبل العالم نفسه لغرض علمي بحت، وليس لغرض فني. ولا بدّ من الإشارة في هذا المجال إلى سبق الحضارة المصرية في تطوير أدوات الكتابة، التي تألفت من ورق البردي (البابيروس) ولوحة الألوان، وأقلام القصب، والدواة، إضافة إلى تميّز الفن المصري القديم في تطور النقش والرسم، التي كانت تستخدم للتزويق والتجميل بالدرجة الأولى. وهذا يؤكّد سبق الحضارة المصريّة للحضارة اليونانيّة و الرومانية في مجال التدوين ورسم الحيوانات والنباتات وكتابة المعلومات على القراطيس الطبيّة، حيث استطاع المصريون القدماء تدوين النصوص المطوّلة على أوراق البردي بخلاف مادة الكتابة عند العراقيين القدماء؛ لأنه لا يمكن كتابة نص مطوّل في ألواح الطين بالمقابلة مع أوراق البردي.

يمكن القول إن الإبداع في رسم الصور عن النبات والحيوان في المخطوطات العربية، التي ظهرت وانتشرت في العصور الوسطى، تمثّل بداية متميزة لظهور وسائل الإيضاح في المؤلفات العلميّة، وهي في الوقت نفسه تمثّل حلقة أخرى من حلقات مساهمة العلماء العرب في العلوم التطبيقيّة والإبداع في تقنيات التأليف العلمي. وخلاصة القول أنّ المعلومات التي وفرتها الرسوم العلميّة في المخطوطات العربية هي معلومات قليلة بالموازنة مع مقدار المعلومات والأدبيات التي ذكرتها المؤلفات العربية، حيث إنّ هذه الرسومات مثلت ملامح جزئية عن إدراك العرب للمعرفة في مجال العلوم الطبيعيّة. وقد جاءت مخطوطة كتاب الحيوان - الموجودة في مكتبة أمبروزيانا في إيطاليا، والتي ترجع إلى القرن الرابع عشر الميلادي بنموذج جديد تتداخل فيه الرسومات مع النص التراثي، إضافة إلى أنها تعكس بدقّة المعلومات التي ذكرها الجاحظ عن سلوك الحيوان ونشاطاته. وقد عكست الرسوم العلميّة في هذه المخطوطة المهمّة (كتاب الحيوان - أمبروزيانا) أنواعًا عديدة من الحيوانات البريّة ونماذج مهمّة من سلوك الحيوان مثل المظاهر التناسلية والحكايات الفولكلوريّة عن علاقة الحيوانات بعضها مع بعض وانعكاس ذلك في التراث العلمي والفكري العربي.

وخاتمة القول أن وجود الأشكال والرسوم

صفحة نادرة من مخطوطة كتاب الحيوان للجاحظ في مكتبة أمبروزيانا: ميلانو - إيطاليا

العلميّة (المنمنمات) في المخطوطات العربية وبخاصة مخطوطة كتاب الحيوان للجاحظ في مكتبة أمبروزيانا: ميلان - إيطاليا يمثّل مساهمة فريدة في تطوير المؤلفات العلمية وخطوة متقدمة في تطوير العلوم التطبيقيّة خلال تقنيات وسائل الإيضاح العلميّة Scientific Illustrations قدمتها الحضارة الإسلامية للتراث العلمي العالمي. ■

•••

الحواشي

١- الحيوان: ٥/٥٠٢، ٧/٢٢٨، ١/١٨٥.

٢- الحيوان:١/١٩٦.

٣- الحيوان :١/١٤٢

٤- الحيوان:١/١٣٩.

٥- الحيوان: ٢/٥٣.

٦- الحيوان: ١/٢٣٤.

٧- الحيوان:١/١٤٩.

٨- الحيوان:١/٢٢٨، ٢/٤٩-٥٠.

٩- الحيوان:٢/٥٠-٥١.

١٠- الحيوان: ١/١٣٥.

١١- الحيوان:١/١٩٤-١٩٥.

١٢- الحيوان:١/١٩٨.

١٣- الحيوان:١/٢٢٩-٢٣٠.

١٤- الحيوان:١/١٨٤.

١٥- الحيوان: ١/١٨٣.

١٦- الحيوان: ١/٢٣٢.

١٧- الحيوان: ١/١٤٣.

١٨- الحيوان: ٢/١١٢.

١٩- الحيوان: ١/١١٢.

المصادر والمراجع

١- **التصوير عند العرب**، لأحمد تيمور باشا، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٤٢.

٢- **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، لابن أبي أصيبعة، دار الفكر، بيروت، ١٩٥٦م.

٣- **كتاب الحيوان**، لعمرو بن بحر الجاحظ، تح. عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨م.

٤- **مقدمة تاريخ علوم الحياة في الحضارة الإسلامية**، لمحمد حسن الحمود مكتبة الرسالة، عمان، ١٩٧٧.

٥- **وسائل الإيضاح العلميّة في المخطوطات الإسلامية: دراسة في علوم الحياة**، لمحمد حسن الحمود، مجلة آفاق الثقافة والتراث، ع٤٦/س٢٠٠٤/١٦٠-١٧٢.

6- Lofgren,O.: Ambrosian Fragments: of anilllumina Manuscript Containing the Zoology of Al- Gahiz, Uppsala Universsitets: 5. 1946.

7- Ettinghausen, R.: Arab Painting. Bull of the Metropolitan Museum of Art. volXXXVI (no-2) Pg4, New York, 1978.

8- Weitzman, K.: The Greek Sources of Islamic Scientific Illustration. Archaeologica Orientalia, In : Memoriams Ernest Herzfeld, Ed: G.C.Miles, New York,1952.